

**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM GEOGRAFIA**

ADNILSON DE ALMEIDA SILVA

**IMPACTOS SOCIOCULTURAIS EM POPULAÇÕES
INDÍGENAS DE RONDÔNIA: ESTUDO DA NAÇÃO JUPAÚ**

PORTO VELHO-RO

2007

**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM GEOGRAFIA**

ADNILSON DE ALMEIDA SILVA

**IMPACTOS SOCIOCULTURAIS EM POPULAÇÕES
INDÍGENAS DE RONDÔNIA: ESTUDO DA NAÇÃO JUPAÚ**

**DISSERTAÇÃO SUBMETIDA AO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM GEOGRAFIA DA
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE
RONDÔNIA – UNIR, COMO PARTE DOS REQUISITOS
NECESSÁRIOS PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE
MESTRE EM GEOGRAFIA.**

**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: AMAZÔNIA E
POLÍTICA DE GESTÃO TERRITORIAL.**

**LINHA DE PESQUISA: POPULAÇÕES AMAZÔNICAS
E CIDADANIA**

PORTO VELHO- RO

2007

Catálogo na publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Fundação Universidade Federal de Rondônia - UNIR

A586li ALMEIDA SILVA, Adnilson de.

Impactos Socioculturais em Populações Indígenas de Rondônia: Estudo da Nação Jupaú/Adnilson de Almeida Silva. Orientador Prof. Dr. Josué da Costa Silva. Porto Velho, 2007, 255 p.

Dissertação apresentada à Fundação Universidade Federal de Rondônia para obtenção do título de Mestre em Geografia..

Área de Concentração: Amazônia e Política de Gestão Territorial - Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia Núcleo de Ciências e Tecnologias - NCT.

1. Populações Indígenas – Rondônia 2. Nação Jupaú - Rondônia I. Título

CDU: 316.7(811.1)

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTES TRABALHOS, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE, MEDIANTE AUTORIZAÇÃO EXPRESSA DO AUTOR E DO POVO JUPAÚ.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Josué da Costa Silva
Orientador

Prof. Dr. Antônio Carlos Maciel
Examinador

Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho
Examinador

*"É preciso estudar o Brasil, com seus
encantos e as suas tristezas, para amá-lo
conscientemente; estudar a terra, os
animais, a gente do Brasil".*

Roquete Pinto

As minhas queridas filhas Laura Dominic e Ellen Cristina; minha mãe Carmelita, que mesmo não sabendo ler, me ensinou o caminho da perseverança; ao meu pai Salvador; a companheira Lillian Meire. Todos entenderam meus momentos de aflição, mas encheram o meu coração de amor, esperança e alegria.

Ao povo da Nação Jupaú, com a sua simplicidade e sabedoria contribuem para um mundo melhor, mais digno e humano.

AGRADECIMENTOS

O final de um trabalho científico, como é o caso de uma dissertação, representa uma série de sensações indescritíveis, uma delas é o alívio de ter realizado algo tão árduo e outra é o prazer de ter obtido mais conhecimentos que levarei para o restante dos meus dias. As pressões desses dias, muitos deles representando a angústia e a solidão, deixaram em mim uma lição que com desprendimento e obstinação é possível se chegar onde sempre almejamos. O primeiro passo da grande caminhada foi realizado, novos desafios serão colocados à minha frente, hei de superá-los com o mesmo vigor. Neste transcurso, tive que conviver com meus “*fantasmas e demônios*”, como diz Edgar Morin, apesar do enorme fardo da responsabilidade, obtive o apoio direto e indireto de muitas pessoas, e com elas agradeço e compartilho essa enorme alegria, de estarem presentes, contribuindo para a minha história:

- Ao professor Josué da Costa Silva que acreditou no meu potencial, mesmo estando em férias na cidade de Florianópolis, foi extremamente gentil em responder os e-mails dando a orientação necessária ao trabalho. Sua inteligência e competência aliado à seriedade e descontração me inspiram a ser sempre um profissional melhor, proporcionando inclusive navegar e conhecer outras possibilidades de conhecimento;
- A professora Maria das Graças Silva Nascimento e Silva, mesmo nos poucos momentos em que precisei, foi igualmente gentil e amável, incentivando o nosso trabalho.
- Ao professor Dorisvalder Dias Nunes que também me fez despertar como pessoa, incentivando-me ao desenvolvimento da pesquisa e no rigor da Ciência;
- Aos meus professores do passado, do Ensino Fundamental e Médio e da Graduação que me ajudaram a perceber o mundo. A eles a minha gratidão eterna;
- Aos professores Nilson Santos, Carlos Santos, Vanderley Maniesi, Marília Locatelli, Maria Madalena Ferreira com quem convivi e tirei importantes e inesquecíveis lições acadêmicas;

- A Lucileyde Feitosa, pela imensurável colaboração ao presente trabalho;
- A Professora Andréia do Departamento de Letras da UNIR, pelo trabalho de correção ortográfica em alguns dos meus textos e ao Marcos Aurélio Marques pela contribuição na redação;
- A Professora Rosa Ester da Universidade de São Paulo, pelas críticas feitas ao trabalho;
- Aos profissionais do Conselho de Ética e Pesquisa/UNIR, por entender meu trabalho e pelas preciosas dicas dadas. Agradeço igualmente aos demais profissionais do Programa de Mestrado em Geografia, pela forma atenciosa com que compartilharam das minhas frustrações e alegrias;
- Não poderia deixar de agradecer os colegas do Mestrado com os quais convivi e igualmente dividimos as angústias e os prazeres da convivência;
- Ao Rogério Vargas Mota, Elenice Duran da Silva, Luiz Carlos Maretto, Ivaneide Bandeira Cardozo, Evandro Santiago, Samuel Vieira Cruz e demais pessoas da Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé com quem convivo e que me deram experiência significativa na área antropológica;
- A Geysa de Sá Peixoto e Horácio Guedes, pelo inestimável apoio;
- A Maria Rosilene, pelo apoio e incentivo quando precisei;
- A SEDUC, por conceder a licença para que prosseguíssemos nossos estudos;
- A FUNASA – Porto Velho, pelos dados fornecidos;
- A FUNAI - Porto Velho, por facilitar a realização de nosso trabalho.
- Ao IBAMA, Kanindé, Representação da SEDUC de Ariquemes (Educação Indígena) e Associação Indígena Jupaú, pela logística realizada para o desenvolvimento de nossas atividades;
- Ao povo da Nação Jupaú nas Aldeias 621, 623 e especialmente Alto Jamari, Jamari, Alto Jaru, pela acolhida, amizade, carinho e respeito com que me tratou nos dias em que desenvolvi meu trabalho de campo;

- Ao Francisco Flávio dos Santos Ribeiro – Chicão, Chefe de Posto da FUNAI em Alto Jamari, por tudo que ofereceu para que nós ficássemos a vontade, e assim pudéssemos obter os resultados almejados;
- Ao Rafael Prado, Lindinalva de Oliveira e demais pessoas que participaram da Expedição à Inãmõrarikãgã, grandes companheiros de jornada;
- E, por fim, um agradecimento mais do que especial ao Grande Construtor do Universo e aos espíritos que fazem parte da cosmogonia Jupaú, por permitirem a existência desse povo de postura guerreira pela garantia de seu modo de vida e grandes defensores do rico patrimônio cultural e da biodiversidade amazônica.

RESUMO

IMPACTOS SOCIOCULTURAIS EM POPULAÇÕES INDÍGENAS DE RONDÔNIA: ESTUDO DA NAÇÃO JUPAUÍ

A problemática inerente às populações indígenas apresenta uma complexidade sem precedentes, principalmente devido às grandes e constantes mudanças em seu meio socioeconômico, ambiental e cultural a que foram submetidos, por força e aprofundamento das forças produtivas do capitalismo. Em nome do desenvolvimento e do progresso, em muitos casos significou o desaparecimento ou o “potencial de integração” desses povos, resultados da “fricção interétnica” ou da “transfiguração étnica” na definição dos antropólogos. Entende-se que com sua inserção forçada em uma sociedade com valores e costumes diferentes aos seus, apropriem-se deles, embora signifique muitas vezes desenvolver estratégias para sua sobrevivência. A aceitação ou não dessa apropriação depende da decisão desses povos, até porque ao tomarem conhecimento do conforto existente na dita sociedade moderna, implica também que desejem participar desse “bem-estar”, mesmo que isso resulte em desvalorização de sua identidade cultural e a conquista de uma cidadania incompleta e excludente. Com a conscientização social e políticas públicas adequadas se poderá amenizar a situação em que vivem esses povos. Essas transformações sofridas e as estratégias de sobrevivência física e cultural desses povos passam necessariamente pelo respeito e preservação de seus territórios. Assim, este trabalho tem por objetivo analisar e identificar os impactos socioculturais, grau de influência e contribuição direta e indireta nas alterações do modo de vida da nação Jupaú, habitantes da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, no Estado de Rondônia - Brasil.

PALAVRAS-CHAVES: Sociedades Indígenas. Nação Jupaú. Rondônia e Amazônia.

RÉSUMÉ

IMPACTS SOCIOCULTURELS DANS DES POPULATIONS INDIGÈNES DE RONDÔNIA: ÉTUDE DE LA NATION JUPAÚ

La problématique inhérente aux populations indigènes présente une complexité sans précédents, surtout à cause des grands et constants changements dans son demi-partenaire-économique, environnemental et culturel auquel ils ont été soumis par force et approfondissement des forces productives du capitalisme. Le développement et le progrès par plusieurs situations a signifié la disparition ou le “potentiel d'intégration” de ces peuples, en résultant du “frottement interethnique” ou de la “transfiguration ethnique” dans la définition des anthropologues. On comprend avec cette insertion forcée dans une société de valeurs et des habitudes différentes, il y a une appropriation de ces valeurs, malgré que ça signifie beaucoup de fois développer des stratégies pour sa survie. L'acceptation ou non de cette appropriation ne dépend pas de la décision de ces peuples, même parce quand ils prennent connaissance du confort existant dans la société moderne, implique aussi ils lesquels désirent participer de ce “bien-être”, même que ça résulte dans la dépréciation de son identité culturelle et la conquête d'une citoyenneté incomplète. Avec la sensibilisation sociale et politiques publiques ajustées la situation, on pourra diminuer le problème de ces peuples. Ces transformations souffertes et les stratégies de survie physique et culturelle de ces peuples passent nécessairement par le respect et la conservation de leurs territoires. Ainsi, ce travail a le but d'analyser et d'identifier les impacts socioculturels, le degré d'influence et la contribution directe et indirecte dans les modifications de la manière de vie de la nation Jupaú, habitants de la Terre Indigène Uru-Eu-Wau-Wau, dans l'État de Rondônia - Brésil.

MOTS CLÉ: Sociétés Indigènes. Nation Jupaú. Rondônia et Amazonie.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	01
INTRODUÇÃO.....	08
CAPÍTULO I – TERRITORIALIDADE E CULTURA INDÍGENA: UMA CONSTRUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA.....	12
Territorialização e identidade cultural indígenas.....	19
A espoliação da identidade cultural.....	23
O caminhar metodológico.....	26
Localização das Aldeias.....	31
CAPÍTULO II – O ESTADO BRASILEIRO E A POLÍTICA INDÍGENA.....	34
O processo de colonização do Brasil e a questão indígena.....	36
A transformação do indígena em trabalhador agrícola.....	40
A militarização da questão indígena.....	44
O Estado, legislação e as políticas públicas para os indígenas.....	48
As condições atuais da resistência indígena no Brasil e os impactos socioculturais.....	72
O indígena na Amazônia e em Rondônia.....	75
O indígena e a colonização em Rondônia.....	81
O indígena em Rondônia e as políticas públicas e de ordenamento territorial.....	88
CAPÍTULO III – TERRITÓRIO INDÍGENA: ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DA CONCEPÇÃO DE MUNDO.....	94
A territorialidade Jupaú: relação com o rio e a terra.....	97
A territorialidade nas aldeias indígenas Jupaú.....	107
A natureza e seu significado para o grupo indígena.....	111

Os recursos hídricos da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau.....	114
Terra, território e territorialidade: conceitos e conflitos.....	117
CAPÍTULO IV – ETNIA E CULTURA IMATERIAL EM TRANSFORMAÇÃO.....	126
O povo Jupaú.....	128
Características culturais e valores da identidade Jupaú.....	137
As representações culturais no território.....	159
Organização espacial: a aldeia, as habitações e espaços de produção.....	166
Organização social: relações de parentesco e relações sociopolíticas internas.....	174
Modos de vida.....	181
CAPÍTULO V – ENCONTRO DE SOCIEDADES E SEUS IMPACTOS SOCIOCULTURAIS.....	186
Impactos socioculturais e mudanças no modo de vida.....	187
Contato com a cultura não-indígena.....	204
Organização social e política: as relações de exterioridades com o mundo dos não- indígenas.....	213
CAPÍTULO VI – O UNIVERSO JUPAÚ EM IMAGENS.....	221
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	237
REFERÊNCIAS.....	244

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 01 – Localização das aldeias – Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau.....	30
Mapa 02 – Brasil: Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEIs.....	55
Mapa 03 – Rondônia – Unidades de Conservação e Terras Indígenas.....	87
Mapa 04 – Mapa Etno-Histórico de Rondônia.....	100
Mapa 05 – Rondônia – Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau: rede hidrográfica e localização das aldeias	103

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 01 – Rondônia: Mapa da TIUEWW na visão Jupaú.....	120
Figura 02 – Apropriação dos recursos florestais.....	123
Figura 03 – Apropriação dos recursos florestais.....	123
Figura 04 – Apropriação dos recursos minerais.....	125
Figura 05 – Apropriação dos recursos minerais.....	125

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 01 – Terras Indígenas em Rondônia.....	87
---	----

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 01 – População Jupaú por gênero e aldeia.....	136
Gráfico 02 – População Jupaú.....	212

ÍNDICE DE FOTOS

Foto 01 – Representações Pictóricas na Escola <i>Iñamōrarikāgã</i>	12
Foto 02 – Brincadeira das crianças Jupaú.....	34
Foto 03 – Guerreiro Jupaú e família.....	94
Foto 04 – Representante da metade <i>Kanindewa</i> (Arara)	105
Foto 05 – Representante da metade <i>Mutum Nhangwera</i> (Mutum)	105
Foto 06 – Restabelecimento da Maloca-Cemitério <i>Iñamōrarikāgã</i>	126
Foto 07 – Descasque da castanha.....	143
Foto 08 – Ritual da Menina-Moça.....	145
Foto 09 – Celebração ritual da Menina-Moça.....	145
Foto 10 – Ritual da Menina-Moça (Banho).....	146
Foto 11 – Preparação do alimento no ritual da Menina-Moça.....	147
Foto 12 – Passagem da menina Kunhavé-Hen’a.....	148
Foto 13 – Colheita de café na Aldeia Alto Jaru.....	186
Foto 14 – Na trilha dos Jupaú.....	222
Foto 15 – Conversando em <i>Iñamōrarikāgã</i>	222
Foto 16 – Dobramento de palha de babaçu.....	223
Foto 17 – Construindo em <i>Iñamōrarikāgã</i>	223
Foto 18 – Construindo em <i>Iñamōrarikāgã</i>	224
Foto 19 – <i>Iñamōrarikāgã</i> construída.....	224
Foto 20 – Banho em <i>Iñamōrarikāgã</i> (nascente do Rio Jamari).....	225
Foto 21 – Moquém Jupaú (Ritual <i>Yreruá</i>).....	225
Foto 22 – Saboreando <i>mbiara</i> de <i>tapi’ira</i> (carne de anta).....	226
Foto 23 – Riquezas da terra.....	226
Foto 24 – Riquezas da terra.....	227
Foto 25 – Esperança na terra.....	227
Foto 26 – Produção de farinha tradicional.....	228
Foto 27 – Produção de farinha tradicional.....	228
Foto 28 – Ritual da quebra da castanha.....	229

Foto 29 – Ritual do <i>Yreruá</i>	229
Foto 30 – Ritual do <i>Yreruá</i> – tocando a flauta.....	230
Foto 31 – Ritual do <i>Yreruá</i> – dança.....	230
Foto 32 – Ritual do <i>Yreruá</i>	231
Foto 33 – Alimento sagrado da floresta.....	231
Foto 34 – Maloca tradicional Jupaú.....	232
Foto 35 – Habitações pós-contato.....	232
Foto 36 – Assembléia Jupaú na maloca tradicional.....	233
Foto 37 – Visão geral da comunidade de Alto Jaru.....	233
Foto 38 – Visão geral da comunidade de Alto Jamari.....	234
Foto 39 – Preparando o alimento com milho.....	234
Foto 40 – Milho mole – alimento sagrado.....	235
Foto 41 – Preparação da farinha de milho.....	235
Foto 42 – Preparação da farinha de milho.....	236
Foto 43 – Crianças Jupaú indo à escola.....	236

SIGLAS E ABREVIATURAS

AISs – Agentes Indígenas de Saúde
APEC - Agência Federal de Prevenção e Controle de Doenças
BIRD – Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento ou Banco Mundial
CASAIs – Casas de Saúde do Índio
CEB – Câmara de Educação Básica
CGEN – Conselho Gestão do Patrimônio Genético
CIMI - Conselho Missionário Indigenista
CISI - Comissão Intersetorial de Saúde do Índio
CNPI - Comissão Nacional de Política Indigenista
CNS – Conselho Nacional de Saúde
CONAMA – Conselho Nacional do Meio Ambiente
DAF – Diretoria de Assuntos Fundiários
DGI – Diretório Geral dos Índios
DSEIs – Distritos Sanitários Especiais Indígenas
EFMM – Estrada de Ferro Madeira-Mamoré
ENID - Eixos Nacionais de Integração e Desenvolvimento
FIPE - Fundação Instituto de Pesquisa Econômica
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS – Instituto Nacional da Seguridade Social
ISA – Instituto SocioAmbiental
JOCUM – Jovens Com Uma Missão
Kanindé – Associação de Defesa EtnoAmbiental Kanindé
MDA - Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS – Ministério do Desenvolvimento Social
MIRAD - Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário
MMA – Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal

ONGs – Organizações Não-Governamentais
PAC - Programa de Aceleração do Crescimento
PACA - Proteção Ambiental Cacoalense
PAD - Projeto de Assentamento Dirigido
PAR - Projeto de Assentamento Rápido
PIC - Projeto Integrado de Colonização
PIN - Programa de Integração Nacional
PLANAFLORO - Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia
PNE – Plano Nacional de Educação
PNPN – Parque Nacional de Pacaás Novos
PNX – Parque Nacional do Xingu
POLAMAZÔNIA - Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais
POLONOROESTE - Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil
PPACI - Programa de Promoção da Alimentação Saudável em Comunidades Indígenas
PRODEAGRO - Plano de Desenvolvimento Agroambiental do Estado de Mato Grosso.
PROTERRA – Programa de Redistribuição de Terras – PROTERRA
SASI – Subsistema de Atenção à Saúde Indígena
SEDUC – Secretária de Estado da Educação
SIPAM - Sistema de Proteção e Vigilância da Amazônia
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
SUDAM - Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia
SUDENE - Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE
SUSA – Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas
TIUEWW – Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau
ZSEE-RO - Zoneamento Socioeconômico-Ecológico do Estado de Rondônia

IMPACTOS SOCIOCULTURAIS EM POPULAÇÕES INDÍGENAS DE RONDÔNIA: ESTUDO DA NAÇÃO JUPAÚ

APRESENTAÇÃO

A relação que tenho com a Amazônia vem de longa data, mas precisamente nos idos de 1973, quando meus pais migraram do Estado do Paraná para o Mato Grosso, e posteriormente em 1979 para Rondônia, em busca do Eldorado, da Terra Prometida, onde os sonhos não foram concretizados. A realidade era outra, muito dura.

Nesse tempo acompanhei o processo de migração e colonização de Rondônia, vi muitas vilas surgindo e depois se tornarem importantes municípios no contexto regional. Vi muitos tombarem em busca da terra. Na época não entendia muito bem aquilo que estava acontecendo, mas de certa forma não deixava de ter as preocupações ao observar as florestas sendo desmatadas para dar lugar às lavouras anuais, em seguida o café, por fim as pastagens e agora o agronegócio da soja e do biodiesel. O que estava acontecendo diziam que era o “progresso e o desenvolvimento” que estava chegando, por isso a natureza precisava ser “domada”.

Nesse contexto, o Estado teve um “boom” populacional, proporcionado pela propaganda que se fazia à época. Em 1984, o Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil - POLONOROESTE financiou a pavimentação da BR 364, que agravou os problemas ambientais com o desmatamento desenfreado e as queimadas imensuráveis, conflitos de terras entre posseiros, pressão e conflitos de terras sobre as populações indígenas e tradicionais, sendo que para essas ficaram a parcela do pagamento do progresso a qualquer custo.

Em 1988 enquanto os sonhos da minha família se esvaíam, o meu estava apenas começando quando tive a oportunidade de morar sozinho e estudar em Porto Velho, na Fundação Universidade Federal de Rondônia - UNIR. Foram dias muito difíceis, mas ajudado

por algumas pessoas continuava insistindo para chegar onde meus pais não haviam conseguido. Na graduação em Geografia fiz amizades com vários discentes, inclusive de outros cursos, diminuindo a angústia e a solidão.

Conheci em 1992, Ivaneide Cardozo, Rogério Vargas, Luiz Maretto e Samuel Cruz, que haviam saído da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, por uma série de razões profissionais e fundaram a Associação de Defesa EtnoAmbiental Kanindé, com o objetivo de desenvolver ações indígenas, especialmente na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau - TIUEWW. A amizade entre a gente foi muito forte e em 1998, eu e os três primeiros citados, resolvemos fazer a especialização em Análise Ambiental pela UNIR, na conclusão juntos apresentamos o trabalho “Análise Ambiental da Bacia Hidrográfica do Igarapé Jatuarana”.

A partir dessa especialização, fui convidado pela Kanindé a desenvolver e participar de importantes trabalhos técnicos em Rondônia tais como: Avaliação Ecológica Rápida da Reserva Biológica do Traçadal em 2001; Diagnóstico EtnoAmbiental da TIUEWW com os povos Jupaú e Oro-Win (Oro-Towati), em 2002, quando pela primeira vez estabeleci contatos mais intensos com as populações indígenas; Diagnóstico do Entorno do Parque Nacional da Serra da Cutia em 2003; Diagnóstico EtnoAmbiental da TI Igarapé Lourdes em 2004; Diagnóstico da Bacia Hidrográfica do Rio Jamari e Levantamento Pericial de Danos Ambientais na TIUEWW em 2005; e Diagnóstico EtnoAmbiental da TI 9 de Janeiro no Amazonas em 2005.

Muito embora, nossa participação nos diagnósticos tenha sido com a socioeconomia do entorno das terras indígenas, isso não impediu o estabelecimento de relações pessoais, respeito e de amizade, razão pela qual posteriormente fiz minha escolha em desenvolver meu projeto de mestrado. Inicialmente havia pensado em trabalhar com o processo de colonização, até porque era fruto dele e com fortes ligações com o setor rural, mas depois de uma reflexão profunda decidi-me que seria mais interessante compreender um pouco das questões indígenas, até mesmo porque a existência de materiais escritos sobre essa população no Estado de Rondônia é relativamente escassa.

Com o trabalho de Levantamento Pericial na TIUEWW, essa certeza foi tomando corpo e entendi que caso fosse fazer Mestrado trabalharia com tal temática, pois ali estava uma

excelente fonte de pesquisa, uma vez que também já havia estabelecido certa relação com o povo, portanto, esse estabelecimento deu-se anteriormente ao meu ingresso na pós-graduação. Além do mais considere que tinha uma série de informações e materiais, dando o suporte ao meu projeto e era necessário, portanto, concretizá-lo.

Toda escolha não é simples, ela não ocorre por acaso, por revelação onírica ou de inspiração divina, mas sim do compromisso de entender como ocorre às múltiplas relações humanas, suas externalidades e intencionalidades. Assim, foi concebido o projeto com o objetivo de “analisar e identificar os impactos socioculturais, grau de influência e contribuição direta e indireta para alterações do modo de vida da nação Jupaú”, e com duas indagações pertinentes: a) os processos causados pelas ações externas, após o contato com o não-índio, e como esses podem resultar em mudanças socioculturais que podem ser capazes de provocar a perda da sustentabilidade cultural, étnica, política e territorial da nação Jupaú? b) as ações e possíveis reações da nação Jupaú quanto à preservação ou o desenvolvimento de mecanismos de enfrentamentos e autodefesa de sua cultura, do seu território e do seu meio, frente ao modelo de desenvolvimento vigente e como se encontram situados na sociedade rondoniense serão suficientes para barrar o aculturamento e a perda da identidade?

Essas indagações partiram do pressuposto que os grupos indígenas da Amazônia, especialmente de Rondônia possuem um conceito diferenciado por suas distintas características socioculturais, sofrendo as conseqüências diretas advindas de diferentes empreendimentos capitalistas, como pressão antrópica e cultural, além dos conflitos e embates que se lançam sobre seus territórios.

Nessa busca, estive em três oportunidades na TIUEWW apresentando nosso projeto de pesquisa aos Jupaú¹. A primeira vez ocorreu em 2006, precisamente entre os dias 12 a 23 de julho, com o convite dos Jupaú localizados na Aldeia Alto Jamari que iriam restabelecer uma maloca antiga em *Iñamõrarikãgã* distante cerca de trinta e três quilômetros em linha reta do

¹ A grafia Jupaú é pronunciada como Diupaú. A adoção das grafias indígenas presentes na dissertação é baseada nas recomendações da Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais. Vol. 2, nº 2, p. 150-152. São Paulo: Revista de Antropologia, 1954, que resumidamente expressa: [...] *Escrever os nomes tribais com inicial maiúscula, sendo facultativo o uso dela quando tomados como adjetivos. [...] Os nomes tribais, quer usados como substantivos, quer como adjetivos, não terão flexão de gênero e de número [...]*. É importante ressaltar que essas recomendações sofrem uma série de críticas pelos antropólogos, etnólogos e linguistas por considerarem-na insuficiente.

atual local onde moram, ou seja, da Aldeia Alto Jamari, obrigando a percorrer em caminhada durante três dias na floresta até atingir às cabeceiras do rio Jamari, próximo à Serra do Pacaás Novos, sendo região de maior altitude do Estado de Rondônia e formadora das principais bacias hidrográficas. Foi uma viagem dura e cansativa provocando escoriações pelo corpo em razão dos diferentes tipos de vegetação existentes ao longo do caminho, além dos inevitáveis ataques de insetos, sobretudo de formigas e vespas amazônicas. O retorno para mim foi mais traumático ainda, pois o calçado aos poucos foi se esfacelando, fazendo com que grande percurso ficasse com os pés descalços e cheios de bolhas e tilomas². O lado prazeroso foram os banhos em rios e igarapés de água fria, pura e cristalina, além de conhecer uma cultura admirável com seus valores representativos. Nada paga, por exemplo, o momento de compartilhar uma deliciosa refeição com carne de animais silvestres e peixes de qualidade excelente, enquanto se conversa tranqüilamente como se o tempo não existisse e convivendo num ambiente com beleza inenarrável, literalmente indescritível. O tempo de convivência permitiu conhecer um pouco mais o modo de vida do povo e compartilhar de suas atividades.

Com a autorização formal dos indígenas, a segunda viagem ocorreu de 9 a 29 de abril de 2007, com o convite para participar na assembléia da Associação Indígena do Povo Jupaú na Aldeia Jamari. Nessa mesma viagem, aproveitei a oportunidade e peguei carona com os indígenas e fui para a Aldeia Alto Jaru. A recepção foi a melhor possível, apresentei o projeto e, a partir de então, passei a participar das atividades para as quais era convidado como escrever relatórios de saúde, cartas, reivindicações a órgãos públicos e projetos de interesse do povo. Essa colaboração deu-se em virtude deles serem ágrafos e os poucos que conseguem escrever não possuem o domínio da escrita em língua portuguesa, todavia eram realizadas reuniões onde esboçaram o que pretendiam realizar, sendo que minha participação era apenas formatar as idéias em consonância com os modelos de projetos.

Durante o tempo que permaneci na Aldeia Alto Jaru fui convidado para ir às vilas de Tarilândia e Jaru-Aru e cidades próximas como Mirante da Serra e Jaru, onde discutiam assuntos pertinentes ao grupo. Fui também pela manhã à floresta ajudar a buscar uma *tapi'ira* (anta) que Uká-Ga havia abatido na tarde anterior, estando distante aproximadamente dez quilômetros da mencionada Aldeia. Chegando lá fiquei surpreso que nenhum animal havia se

² Calos, provocados pelo intenso esforço físico e repetição nos movimentos em caminhar na floresta.

aventurado a fazer o banquete, pois sabiamente Uká-Ga tinha forrado o chão com palhas de babaçu, igualmente cobrindo o animal e para não estragar a carne retirou o aparelho digestivo, voltando para sua maloca já que não podia carregar sozinho o animal. Assim, ele, eu, Awapy-Ga e Awy-Ga, Buri-Ga - seu sobrinho pertencente ao povo Amondawa – trouxemos o animal para a Aldeia, sendo repartido pedaços para cada família, e o restante sendo moqueado e apreciado por todos os presentes. Nossa contribuição, embora pequena, tornou-se importante no aprofundamento da relação e no convívio com o povo, pois nessa caminhada Uká-Ga mostrava os barreiros³ que costumava caçar, mas a cada ano fica mais difícil devido a ação de caçadores com cachorros que afugentam os animais.

Nesse convívio, tive a oportunidade de dialogar com todos da Aldeia, sentindo-me à vontade, dando a tranquilidade necessária ao meu trabalho, inclusive a tomada de depoimentos descritos no caderno de campo, permissão para fotografá-los e fornecimento do material escrito e imagens disponíveis. De modo amplo, todos os indígenas foram meus grandes interlocutores, mas destaco aqueles que tiveram um contato mais próximo conosco: Arimã-Ga, Awapy-Ga, Pureí-Ga, Uaká-Ga, Takangui-Ga, Awy-Ga.

As mulheres eram reservadas como manda a tradição Jupaú e sempre falavam acompanhadas de seus maridos, irmãos ou pais; com as crianças em todas as aldeias também tive a oportunidade de participar de suas brincadeiras e pescarias nos igarapés intermitentes.

Nesse período, tive a oportunidade de ministrar aulas de alfabetização, tendo como conteúdo as vogais, consoantes e formação de sílabas e palavras curtas relacionadas ao cotidiano da comunidade, sendo uma solicitação dos indígenas, pois não contavam com professores. Para aqueles alfabetizados, trabalhamos com a produção de textos em forma de cartas e operações matemáticas básicas como soma, multiplicação, divisão e subtração. Durante alguns dias trabalhamos com as crianças e jovens de Alto Jarú. Pude ainda fazer visitas rápidas nas Aldeias 621 e 623 e Trincheira, onde vivem os Amondawa.

A última viagem de pesquisa aconteceu no período de 30 de abril a 4 de maio de 2007 na Aldeia Jamari, ocorrendo ali os rituais míticos simbólicos com a celebração da Festa da

³ Barreiros são locais onde ficam pequenas poças de água no período da seca, onde animais e aves saciam a sede, além de escavar e lamber o solo composto por sais minerais e outros nutrientes, e comer as frutas silvestres, logo se tornando em locais estratégicos para a caçada em virtude de maior presença de animais principalmente de grande porte como anta (*Tapirus terrestris*), entre outros, utilizados na alimentação dos Jupaú.

Menina-Moça e do *Yreruá*⁴, importantes na cosmogonia indígena, dando-lhe a identidade cultural. Devido as condições climáticas da região, as viagens foram realizadas no verão, conhecido como período da seca, cujo período é compreendido entre em meados de abril a setembro, possibilitando a chegada nas aldeias, apesar das estradas precárias, sendo que no período chuvoso ou inverno compreendido entre outubro a março, é quase impossível o tráfego de veículo devido a precariedade das estradas. As distâncias médias de Porto Velho às aldeias superam quatrocentos quilômetros, a metade do trecho é pavimentada; o restante das estradas é de chão e principalmente quando adentram o território indígena não recebem quaisquer tipos de manutenção por parte do poder público, oferecendo sérios riscos de vida a quem ousa trafegar por elas, seja por acidente, atentados, à medida que a área sofre constante tensão ocasionada por conflitos de terra.

Tive ainda alguns outros encontros em Porto Velho com representantes do povo Jupaú, obtendo outras informações fundamentais ao trabalho.

As lições aprendidas no Mestrado possibilitaram o despertar de uma análise pormenorizada, permitindo estabelecer uma série de inter-relações da Geografia com outras ciências, contribuindo significativamente na formação e aprimoramento do pesquisador. As aulas teóricas, provocaram em mim reflexões e conhecimentos profundos, fazendo com que buscasse outros suportes teóricos como base para a formulação do discurso, pois sem os mesmos certamente a dissertação naufragaria.

As disciplinas cursadas: Cultura e Populações Amazônicas, Teoria da Geografia, Gestão Ambiental, Geomorfologia e Paisagem nos Trópicos, Geoprocessamento e Cartografia, Uso e Ocupação do Solo na Pan-Amazônia e O Espaço Rural, foram fundamentais na construção da dissertação, permitindo-me um olhar mais ampliado sobre a compreensão da cultura, territorialidade, meio ambiente, entre outros elementos quando da realização da pesquisa.

⁴ Ritual indígena de celebração aos mortos e aos espíritos através de cantos, utilizando uma flauta produzida a partir da taboca de bambu, onde solicita a proteção espiritual para defender a cultura e o território, afastando os espíritos ruins. Será tratado em sessão específica nessa dissertação (p. 156).

Desse modo, a preocupação inicial com a escolha da temática aos poucos se dissipava, e no momento em que passei a escrever a dissertação, tive a certeza de que poderia como geógrafo adentrar e analisar a questão indígena, modestamente com propriedade.

INTRODUÇÃO

Uma das razões motivadoras da escolha da temática indígena é que o povo Jupaú concebe seu universo como um todo interligado, e, nesse aspecto, a relação com a natureza e o território passam pelo respeito e a utilização daqueles bens ou recursos necessários a sua sobrevivência física, exercitando nas práticas ancestrais o significado profundo do conceito de etnodesenvolvimento. Esse povo que sobreviveu há vários séculos, talvez milênios, utilizando apenas o necessário sem provocar profundas alterações ambientais, tem muito a ensinar a todos nós que insistimos em construir o “desenvolvimento sustentável”, embora esse conceito não seja completo e nem mesmo compreendido em sua dimensão crítica.

Por um processo sociocultural as populações indígenas têm em sua cosmogonia a defesa de seus territórios, mesmo antes da chegada de outras culturas exógenas. Após o contato, essa defesa tornou-se mais complexa, principalmente, em virtude dos interesses econômicos e políticos que se desenrolam nesse palco chamado território.

O apoio que os indígenas recebem para o desenvolvimento de ações de defesa territorial é muito limitado, não impede que, dentro do contexto das unidades de conservação e áreas de preservação na Amazônia e em Rondônia, as terras indígenas apresentam menor grau de antropização. Isso se deve à questão cultural indígena, mas também pela consciência que agora se encontram em territórios artificialmente delimitados impedindo-lhes o acesso aos bens e recursos disponíveis pela natureza, daí a necessidade de promoverem esse resguardo de forma mais veemente.

Nesse aspecto, a escolha do povo Jupaú e da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau são importantíssimos do ponto de vista cultural, mas também devido à grande relevância para a região Amazônica e a própria humanidade, pois em sua área abriga uma rica biodiversidade faunística e florística, as nascentes dos principais rios rondonienses encontrando totalmente preservados e contribuem para o sistema hídrico da Bacia Hidrográfica do Amazonas; o que por si só explica a importância do trabalho em conhecer os valores socioculturais desse povo e as relações que estabelecem com o meio ambiente.

Muitas dúvidas ainda pairavam na nossa cabeça, logo a principal delas: qual seria a abordagem geográfica a ser dada a temática indígena e como trabalhá-la fugindo do enfoque etnográfico?

Após muitas leituras e releituras fui encontrando parte das respostas para essas dúvidas, portanto busquei em Milton Santos, Rogério Haesbart da Costa, Ivani Ferreira de Faria e outros autores que desenvolvem os conceitos de territorialidade e território, pois esses trabalham tais conceitos englobando não apenas a terra, mas tudo que existe nela, incluindo o sentimento e as representações simbólicas.

O território é uma categoria de análise que oferece a percepção mais clara das variadas dimensões de uma situação ou conflito, apresentando os grupos de interesses que exercem influência e delimitam suas esferas de atuação política, ditando as formas de poder e as relações sociais. Nessa construção, as relações entre ser humano e natureza são indissociáveis, visto que o território constitui a base física dando sua interconexão com o mundo, sendo o grande palco para a construção cultural e social, mas também pode produzir visões e concepções próprias e conflitantes. Nesse sentido, Montibeller (2004, p.34) afirma que *“somente pode-se entender a natureza observando suas relações concretas com a sociedade ao longo da História [...] no contexto das estruturas que a sociedade cria para possibilitar sua própria existência”*.

E nesse contexto torna-se importante destacar o papel da Geografia, conforme seus teóricos Friederich Ratzel, Carl Sauer, Jean-Brunhes, Paul Vidal de La Blache, Armand Frémont, entre outros, que contribuem na discussão dos aspectos humanos e culturais, reconhecendo a necessidade de entender as múltiplas relações entre os seres humanos e o meio dando-lhes o sentido de apreensão do mundo, através das representações que criam dentro de um sistema hierarquizado de preferências, crenças, valores e ideologia.

Assim, o nosso trabalho procurou entender e relacionar as variáveis que compõem os aspectos culturais e territoriais que oferecem a oportunidade de se obter um pouco do conhecimento ancestral do povo, as mudanças ocorridas após o contato e as estratégias de sobrevivência física, espiritual e territorial.

A estruturação da dissertação se deu em seis capítulos, concebidos e interligados a temática dos impactos socioculturais para os povos indígenas. O primeiro retratará a construção teórica do espaço, territorialização e cultura, enfocando a questão metodológica na realização da pesquisa.

O segundo capítulo buscará uma reflexão acerca do papel do Estado brasileiro e a condução das políticas públicas para os indígenas, enfocando ainda a legislação, como os indígenas são vistos no conjunto da sociedade nacional, bem como na Amazônia e Rondônia; e o indígena frente aos processos de colonização, quer outras formas de participação e/ou exclusão provocadas pela implantação de projetos de desenvolvimento regional que indubitavelmente provocam inúmeras modificações estruturais e conjunturais no território. Esse capítulo busca compreender como a sociedade nacional e o poder público inter-relacionam com os povos indígenas e suas conseqüências diretas e indiretas no modo de vida dessas populações.

O terceiro capítulo também conceitual abordará questões de território como elementos fundamentais da concepção de mundo, inferindo a diferenciação e a representatividade territorial e da natureza, a visão cosmogônica indígena quanto a terra e ao território, o nível de apropriação da natureza, ou seja, a significação que cada componente desempenha na construção do seu modo de vida.

O quarto enfatizará a etnia com os elementos da cultura material e as transformações provocadas após o estabelecimento do contato, considerando as características culturais, valores e identidade. Procura ainda demonstrar a organização espacial e social do povo Jupaú e o modo de vida construído imemorialmente através de suas tradições e lutas. É também o mais extenso, pois nele encontram os instrumentos que permitem compreender as manifestações e as relações estabelecidas com a natureza.

O quinto capítulo tratará especificamente das questões de fricção, acentuando-se os impactos socioculturais decorrentes do contato com a cultura não-indígena, as formas de resistência e mudanças no modo de vida, assim como a organização social e política, indispensáveis ao contato com o mundo não-indígena.

O sexto capítulo contextualizará as manifestações ritualísticas e o modo de vida da população Jupáú através do uso de imagens. A nossa visão e compreensão sobre esse povo é que ele constrói seu mundo, sua cultura de forma integrada com um grau de complexidade enorme para aqueles que não estão habituados com as populações indígenas, porém o cotidiano indígena é extremamente simples com uma relação direta e de respeito com a natureza, onde retiram o seu sustento e é através do trabalho que expressam a identidade e os valores construídos ao longo de tempos imemoriais.

E, por fim, a conclusão descreverá os resultados, as lições, a impressão geral que a pesquisa ofereceu.

É a partir desse olhar não-indígena sobre o indígena que procuro deixar a minha contribuição à Geografia, através da transmissão de suas ricas experiências imprescindíveis à Ciência, ao homem e à natureza. Meu desiderato é que essa modesta contribuição ofereça uma reflexão capaz de sensibilizar os setores da nossa sociedade, como bem enfatiza Paul Claval (1996, p. 136): *“A Geografia prepara os homens para serem cidadãos do mundo”*. Este é o meu desafio.

CAPÍTULO I – TERRITORIALIDADE E CULTURA INDÍGENA: UMA CONSTRUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA



Foto 01 – Representações Pictóricas na Escola *Iñamōrarikãgã*.

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. Aldeia Alto Jamari, em 02/05/2007. Aspecto lateral da Escola com a presença das crianças (Biteté-Ga, Juwi-Hen'a, Koari-Ga). Os elementos representativos fazem parte do cenário onde habitam.

Mas não se perde as crenças na cosmogonia do povo, pois nela encontram-se presentes os valores culturais e a própria identidade.

O tempo do indígena é organizado diferentemente do nosso, assim como seu espaço.

Após o contato são incorporadas novas formas e funções nesse espaço, um novo jeito de ser expressado e pensado.

I - TERRITORIALIDADE E CULTURA INDÍGENA: UMA CONSTRUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

Ao discutir as questões indígenas, o pressuposto básico é a análise de conceitos que contribuam direta e significativamente em sua interpretação, assim, partimos do princípio da territorialidade. A compreensão da territorialidade, do tempo e das ações humanas que se desencadeiam sobre os mesmos assumem conotações e posições diferenciadas de entendimento nos diversos momentos de toda a história humana. É necessário compreender que tanto a territorialidade quanto a temporalidade são hierarquias concebidas pela própria condição humana, e como tal seguem a lógica igualmente humana de apropriação e uso daquilo que fazemos e construímos.

A territorialidade como é apresentada, se coloca como elemento de expressão e sustentação, implicando na formação social, política e econômica, provocando, por sua vez uma diferenciação e dissociação entre as pessoas e os lugares, o ser, o estar e o fazer, exprimindo e ditando a lógica do comportamento da sociedade.

Partindo desse axioma é possível inferir que as transformações de ordem social e da estrutura das sociedades dependem da territorialidade e das relações construídas a partir delas, conforme afirma R. Sue (1995, p. 42):

[...] o sistema temporal de uma sociedade se articula em tempos sociais distintos que definem sua arquitetura. Esses tempos sociais formam, pois, uma estrutura que está constituída por um tempo dominante (ou tempo estruturante) que impregna mais ou menos de sua estrutura os outros tempos sociais. Tal é o caso do tempo sagrado na sociedade primitiva [...]

Assim, entende-se que a compreensão dos conceitos de territorialidade e de tempo encontra-se permanentemente em processos de mutação e de construção devido à incorporação de novas técnicas e tecnologias existentes nos diversos modos de produção e em particular o capitalista. A territorialidade, enquanto categoria, representa o atributo objetivo do que pode ser mensurado, apreendido, modificado e ajustado, sendo o exercício de imaginação,

logo uma representação do nosso inconsciente, assim como das necessidades, incorporando o exercício do poder. No caso das populações indígenas, o tempo se incorpora à territorialidade e oferece um significado especial como constata Pierre Lévy (1993, p. 83-84) quando menciona: *“a transmissão, a passagem do tempo supõem portanto um incessante movimento de recomeço, de reiteração. Ritos e mitos são tidos, quase intocados, pela roda das gerações. Se o curso das coisas supostamente retorna periodicamente sobre si mesmo é porque os ciclos sociais e cósmicos ecoam o modo oral de comunicação do saber”*.

Nessa construção, a territorialidade é compreendida segundo a objetividade material e subjetividade medida nas percepções humanas. Como criações humanas, o território e o tempo estão circunscritos a dependência da valoração sobre o que atribuímos aos objetos construídos pela ação humana, logo se diferenciando em relação às mais variadas sociedades, através de sua visão de mundo, cultura e modo de vida, em suas diferentes escalas de poder e representatividade.

Importante contribuição nesse sentido é dada por Guillermo Bonfil Batalla (1982, p.131-145) ao fazer uma análise sobre o etnodesenvolvimento e a compreensão da territorialidade como sendo:

[...] es la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones [...]. Pero antes hay que aclarar el concepto de cultura propia pues desde dos posiciones extremas se afirma, por un lado - posición etnográfica - que todos los rasgos culturales presentes en la vida de una comunidad humana son parte de su cultura, y por otro - criterio histórico - que sólo pertenecen a ella sus rasgos originales. [...] El elemento común a ambas es que la cultura aparece como una categoría descriptiva.

Destarte, tais conceitos são apreendidos em diferentes sociedades, possuindo sentidos bem distintos. Cada agrupamento humano tem visões e conceitos diferenciados desta territorialidade, através da construção e emprego de trabalho e técnicas, adquirindo importância própria nesta relação direta entre homem e natureza e sua apropriação, enquanto objetos de necessidade para o aprimoramento de sobrevivência.

A capacidade de decisão para a sobrevivência com a apropriação dos objetos presentes no território decorre da necessidade humana, pois sua apropriação incluindo os bens naturais ali encontrados é considerada por Bonfil Batalla (1991) como: *“un fenómeno social, la*

capacidad de decisión que define al control cultural es también una capacidad social, lo que implica que, aunque las decisiones las tomen individuos, el conjunto social dispone, a su vez, de formas de control sobre ellas”.

Essa capacidade descrita por Bonfil Batalla permite apropriar-se do espaço e na qual configura a territorialidade, dando-lhe forma, função, atributos, significados e os sentidos no modo de vida de um povo. A constatação vez permite entender o território, na definição de Claude Raffestin (1993) como: “*o ambiente político produzido pela dialética sociedade versus natureza*”, onde o resultado direto da territorialidade, decorre da criação humana, ideológica e política, onde os componentes culturais são alocados na identificação das necessidades, dos problemas e das aspirações da própria sociedade.

A ocorrência para a construção da moldagem territorial, realizada pela ação humana, segundo proposição de Milton Santos (1996, p.50) acontece como um conjunto de objetos fixos e fluxos realizados a partir de processos resultantes ou alocados das diferentes ações sociais e econômicas, ou seja, do poder de produção/transformação/consumo desta espacialidade, determinada por esta diferenciação.

Esses conceitos permitem dar à idéia de que o fixo na territorialidade geográfica é sintetizada através das formas como se apresenta espacialmente, permitindo ações que modificam o lugar. Os fluxos são diferentes redes que compõem diferentes espaços (transporte, etc.) e até mesmo aqueles consideráveis invisíveis como as ondas e sistemas eletrônicos de informações, sendo um resultado direto ou indireto das ações e instalam-se nos fixos, alterando o seu significado e seu valor, com isso modifica-se também, contribuindo para as múltiplas determinações e relações encontradas no território.

Essas produções e transformações da territorialidade, ocorrem de maneiras distintas dependendo do grau e da forma de organização de uma dada sociedade, e determinadas através dos modos de produção, meios e processos tecnológicos utilizados.

O que se verifica então é que a natureza, a qualidade política e a intensidade neste processo de diferenciação social, política e econômica, presente na territorialidade, oferecem possibilidades de assegurar ou não as condições sociais permitindo produzi-la e transformá-la,

em virtude de sua construção encontrar-se diretamente ligada à função que queremos e faremos dela para atendimento de nossas necessidades.

Outro aspecto dessa moldagem diz respeito à função, atribuindo-se sua expressão diferenciada no espaço, mediante uma lógica de inter-relacionamento através de símbolos e signos representativos da territorialidade, com isso permitindo a formação de uma estrutura manifestada pelas formas, como objetos realizados pelas ações humanas.

Os símbolos e signos de sua representatividade nada mais são do que a expressão da vontade humana, como elementos de poder ou representação de poder, mesmo que esses símbolos e signos recomendem contar a história das várias formas de territorialidades ocorridas e ainda presentes no momento atual.

O movimento para realizar tal modelagem é resultado da condição de determinação do poder social que transforma a territorialidade em seu sentido mais simbólico, sendo construída, transformada e reconstruída a partir das próprias contradições determinadas pelas diferenciações sociais, políticas e econômicas.

Essas contradições representadas fazem com que existam diferenciações no mesmo território, o que pode ser constatado na maioria dos núcleos urbanos, principalmente nos países periféricos, expressando-se cristalinamente no cotidiano e no meio social como as condições de moradia das populações, a dificuldade no acesso de serviços de saúde, educação, transporte, cultura, entre outros, provocando as heterotropias através de movimentos sociais reivindicatórios de pressão e cidadania.

A materialidade dessas contradições como uma das multifaces da territorialidade, carrega em seu escopo a cotidianidade, o que para José de Souza Martins (2000, p. 108-109): *“é substantivamente a consciência do lugar das contradições na era do cotidiano [...] A cotidianidade é, justamente, o tempo em que o íntimo e o familiar são invadidos por essa dilaceração, pela percepção falseada, deformada, mutilada”*. No caso das populações indígenas não por força da cotidianidade, mas por interferência externa, essas contradições se tornam mais latentes, pois essas agem de forma avassaladora sobre seus valores, costumes e modo de vida, de modo que os impactos são visíveis e sem perspectiva de impedimento suficiente.

Para o entendimento do caráter da territorialidade é necessário fazer uma reflexão sobre dois aspectos da práxis: natureza econômica e social. A construção dessa análise decorre e abrange simultaneamente os aspectos econômicos e sociais, e para construir as relações sociais, o homem age sobre a natureza provocando uma série de alterações, ao mesmo tempo em que também esse modifica constantemente. Ao apropriar-se do pensamento lefebvriano, Martins (*op.cit.*, p. 117) entende que a práxis é decorrente das necessidades humanas frente às “*condições naturais e sociais da sua existência, as condições propriamente econômicas*”.

Eliséé Reclus (1985, p 56-60) constrói sua argumentação afirmando que o meio é infinitamente complexo, devido à ação humana através de milhares de forças atuantes, impondo-se e opondo-se em todos os sentidos, modificando o valor relativo de todas as coisas, como consequência disso “*o próprio desenvolvimento das nações implica essa transformação do meio: o tempo modifica continuamente o espaço*”. Logo, pode se inferir que essas mudanças refletem tanto na territorialidade quanto no território com influências diretas nos valores construídos em determinada sociedade.

Assim, a territorialidade se (re)constrói dentro de determinado tempo, nunca neutro, estando eivada de intencionalidade e ideologia, não podendo ser considerada como inocente, mas sim qualificada como tal, devido à ação das forças que atuam sobre ela. Nesse sentido Pierre Bordieu (1977, p. 163) sustenta que “*o fato de as formas temporais ou estruturas espaciais estruturarem não somente a representação do mundo do grupo, mas o próprio grupo, que organiza a si mesmo de acordo com essa representação*”. Desse modo, os diferentes povos constroem, modelam e modificam a territorialidade imprimindo suas ações e atribuindo-lhe novas funções, modos de produção, e formas de relações, em conformidade com seus interesses.

Carlos Santos (2004, p. 166) ao analisar a territorialidade como elemento de institucionalização evidencia o quanto ela é composta por valor, recurso, singularidade, exossomia e mente, afigurando-se como “*um meio de inserção do indivíduo no denso tecido social, que é um complexo de fatores, um mundo resultante da moldagem de ingredientes naturais e sociais*”. A compreensão sobre esses parâmetros permite vez alterações radicais qualitativas e irreversíveis no tempo e no espaço, através das reações e relações sociais, econômicas, culturais e políticas, de modo que também mudamos juntos.

A territorialidade não está aprisionada a uma demarcação pura e simples, ou ao espaço determinado, nem limites físicos e tampouco a matéria puramente concreta, isso deve ao fato de ser dinâmica e apresentar uma complexidade impregnada de especificidades e peculiaridades, inclusive de elementos psicológicos, simbólicos e cosmogônicos que lhe deram origem, são construídos e reconstruídos a cada momento, a cada nova etapa, através do trabalho. Nesse aspecto, a territorialidade compõe-se do território entendido aqui como todo, com tudo que nele está presente e o que isso representa para cada povo; logo é vivo, dinâmico e dialético, estando em Santos (2006, p.140) o entendimento dessa totalidade:

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas; o território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho; o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. O território em si não é uma categoria de análise em disciplinas históricas, como a geografia. É o território usado que é uma categoria de análise.

Isabel Castro Henriques (2003, p.3-4), ao interpretar o conceito de território, entende como expressão da identidade e das relações sociais existenciais, onde sua ausência traz inúmeras consequências, podendo inclusive representar a “morte física” e cultural dos agrupamentos humanos:

O território define-se por isso pela relação que sustenta com a história, e que se exprime não só na presença dos espíritos dos antepassados, mas pela acumulação de sinais e marcadores, uns criados pela natureza e reinterpretados pelos homens, os outros provindo do imaginário do indivíduo e da sua sociedade. Um homem define a sua identidade por meio de alguns suportes: primeiro pelo facto de pertencer a uma família, a qual está integrada num clã, numa comunidade, numa nação [...] é a soma das pequenas identidades que autoriza a construção global da identidade, a qual está historicamente ligada a um território. Expulsar os homens de um espaço, condená-los a errar sem terra e sem território, corresponde a uma condenação à morte, quando mais não seja pela irrupção da anomia.

Em direção semelhante, Rogério Haesbaert Costa (2004, p.50) explicita que o território necessita ser percebido e entendido, não simplesmente como objeto ou coisa, mas sobretudo, “*um ato, uma ação*”, se bem que “*o território reforça sua dimensão enquanto representação, valor simbólico*”. É no território que o homem constrói sua identidade e seus valores, encontrando o sentido para suas lutas e ações, no entanto, prescindir disso seria condená-lo a vagar sem rumos e rasgar a própria história vivida.

Essas concepções indicam que o território pode ser passível de construção, desconstrução e reconstrução em escalas variadas, sejam espaciais ou temporais. Raffestin (1993, p.143-144), explicita que:

[...] Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa” o espaço. Lefébvre mostra muito bem como é o mecanismo para passar do espaço ao território: “A produção de um espaço, o território nacional, espaço físico, balizado, modificado, transformado pelas redes, circuitos e fluxos que aí se instalam”. [...] O território, nessa perspectiva, é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. [...] Qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações.

Como se observa, essas práticas é resultante da eficácia desenvolvida na vida social, como produto da estrutura de relações sociais e inseridas no sistema capitalista, sendo influenciadas e explicadas pela imposição do sistema frente às relações sociais, expressas na divisão de classes. Explica-se, portanto, a acentuada contradição na forma de acesso aos meios de produção e de consumo, refletindo diretamente no modo de vida de determinado povo, por conseguinte no território, dando-lhe feições peculiares.

1. Territorialização e identidade cultural indígenas

Em se tratando de territorialização indígena, a percepção torna-se distinta em relação a análise efetuada por outras sociedades, assim Ivani Ferreira de Faria (2003, p. 09) ao fazer uma consideração da obra “Terras e Territórios Indígenas no Brasil” de Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro (1979) pondera que:

[...] os conceitos de terra e território – variam de uma sociedade indígena para outra, por dependerem da percepção que cada sociedade tem da terra e do mundo – tendem a se unificar, produzindo uma concepção indígena espontânea de terra como espaço homogêneo, fechado por fronteiras definidas pelo direito nacional geométrico, que distingue duas identidades étnicas em oposição: os brancos (fora) e índios (dentro).

A territorialização indígena leva-nos a considerar a categoria de identidade cultural, explicando, por conseguinte sua espoliação e expropriação de identidade cultural e cidadania. Logo a compreensão do que seja identidade é demonstrada por Roberto Cardoso de Oliveira (1976) como possuidora de duas dimensões: a *pessoal* ou individual, correspondente à ordem

psicológica; e a *social* apresentada de forma mais complexa, já que incorpora uma série de valores daquela de ordem pessoal; é uma identidade em processo assumida por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas.

A partir dessas observações estabelece-se uma relação entre identidade social, cultural e étnica, pois guardam certa similitude como podemos constatar em Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998, p. 40) ao explicitar a identidade étnica *“é aquela resultante da crença na vida em comum étnica construída a partir das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas”*.

Nesse contexto, o conceito de identidade apresenta estreita ligação e relação de reciprocidade com o conceito de alteridade, pois são resultantes da atividade humana como estratégia de sobrevivência entre os homens, estabelecendo os signos presentes entre o sujeito e a sociedade. A alteridade é conceituada por Guilherme Velho (1996, p. 10) como a *“noção de outro ressalta que a diferença constitui a vida social, à medida que esta efetiva-se através das dinâmicas das relações sociais. Assim sendo, a diferença é, simultaneamente, a base da vida social e fonte permanente de tensão e conflito”*.

Desse modo, as diferenças e o estabelecimento dessas fronteiras representam um modo de vida próprio como mecanismo estratégico de defesa de valores, costumes, ideologias e tradições, conferindo-lhe um sentido comum peculiar a cada agrupamento humano urbano ou rural. Nesse sentido, surge ou torna-se visível a identidade cultural, através da luta de um povo buscando e construindo sua cidadania, mesmo que esta seja espoliada por outras forças de maior dimensão de poder.

A definição de territorialidade trabalhada por Raffestin (*op.cit.*, 160) *“como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaco-tempo em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema”*. Proporciona pensar essas relações formadoras da identidade cultural e que sofrem variações em escalas sociais e de tempo diferentes entre os mais distintos povos, sendo constituídas também por relações de exterioridade.

Já Marshall Sahlins (1997) considera o conceito antropológico de cultura, de identidade cultural como envolto de controvérsias morais e políticas, estando sob suspeição em razão das

“diferenças” de costume entre povos e grupos, sobretudo quando, ao fazê-lo, visa populações subordinadas dentro de regimes políticos opressivos. A cultura como “*demarcação de diferenças*” representa para os povos colonizados uma referência à sua cultura, como forma de sua servidão. Como elemento conceitual de cultura, ainda o mesmo autor aponta que seria um modo intelectual de controle com efeito de “encarcerar” os povos periféricos em seus espaços de sujeição ou ainda para conspirar para a estabilização da diferença, legitimando as múltiplas desigualdades.

Em virtude disso, há entendimento de que as fronteiras étnicas estão permeadas de acordo cultural definindo a diferenciação entre os povos indígenas e outros povos, embora exista enorme confusão e exagero, pois ao tentarmos classificar todos como um povo só, incorremos na atribuição de nomes depreciativos – devido a forma com a qual pensamos o mundo e as relações existentes.

Cardoso de Oliveira (1972) entende que a política indigenista brasileira criou uma identidade indígena que não existia antes do contato com o mundo do branco, sendo que esse mecanismo de forjar a “identidade” possibilitou aos povos que desfrutassem dos direitos à terra dentro da concepção do sistema capitalista, reafirmando-se frente à FUNAI e ao governo brasileiro, ao tempo em que acentua-se a diferença entre os indígenas e não-indígenas, principalmente provocada por esses últimos atores.

Postulado semelhante foi exposto por Faria (1997) ao enfatizar o papel do Estado no tocante às leis, tornando legítimos os conceitos e critérios de indianidade. Ainda a autora faz uma crítica ao afirmar que o termo “*índio nada mais é do que uma invenção da sociedade e da cultura ocidental*” (grifo nosso), estabelecendo diferenças entre essa cultura e as culturas pré-existentes, homogeneizando-as como se fosse uma só, e o mundo e as idéias fossem únicas. Esse caráter da cultura ocidental assume por sua vez, ideologicamente, a sobreposição de valores ditos superiores, implicando em inúmeros preconceitos como se a liberdade cultural e social das populações pré-existentes significasse atraso civilizatório e com isso tornasse um óbice ao desenvolvimento do país.

Roberto Pompeu de Toledo (2000, p. 69) aprofunda a discussão ao dizer que “*os índios não se confundem com o Brasil. A entidade a que chamamos Brasil, antes de*

representar uma continuidade, veio substituir, e sufocar os povos indígenas que se assentam no mesmo solo” (grifo nosso). Depois de tais considerações é notório afirmar que não se pode falar em brasilidade única, mas de uma vastíssima e rica identidade cultural, mesmo com o sufocamento de várias delas e da tentativa de homogeneização cultural como processo de “invisibilidade” dos povos dito marginais.

As estratégias de eliminar uma cultura e impor outra, tida como moderna e civilizada, encontra sempre a resistência de um povo, onde os valores, sentimentos e a disposição para a luta são fundamentos necessários para a sustentabilidade da vida e de sua história de vida. Nesse aspecto, Sahlins (1997, p. 41) entende que:

[...] a “cultura” não tem a menor possibilidade de desaparecer enquanto objeto principal da antropologia □ tampouco, aliás, enquanto preocupação fundamental de todas as ciências humanas. É claro que ela pode perder, e já perdeu, parte das qualidades de substância natural adquiridas durante o longo período em que a antropologia andou fascinada pelo positivismo. Mas a “cultura” não pode ser abandonada, sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos. As pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados —significados que não podem ser determinados a partir de propriedades biológicas ou físicas.

Essa explicação leva-nos a considerar que inúmeros povos em várias partes do mundo simplesmente foram banidos em decorrência da presença de outras culturas sem ao menos terem sido estudados, e que não deixaram legados ou postulados que pudessem servir de referencial à compreensão de sua cultura, devido à época em que viveram e pelas tecnologias existentes até então. Entretanto, não se pode negar sua contribuição mesmo simbolicamente. Na Amazônia, por exemplo, uma série de agrupamentos humanos e culturas foram extintos e outros caminham no mesmo processo, onde sequer tiveram a oportunidade de serem conhecidos, em razão da expansão do capitalismo sobre áreas que ainda não foram necessariamente ocupadas pela “cultura superior”.

Na concepção de Sahlins há uma profunda preocupação em fundamentar e demonstrar o quanto essas culturas impregnaram um simbolismo de experiência e ações humanas de duração significativa, capazes de perpassar várias gerações. No mesmo caminho, Ecléa Bosi (1987, p.336) qualifica que as lembranças, como parte integrante do processo cultural e social, se “*apóiam umas às outras formando um sistema que subsiste enquanto puder sobreviver a*

memória grupal”. A autora ainda exprime para dar consistência ao processo cultural que “quando não há resistência coletiva os indivíduos se dispersam e são lançados longe, as raízes perdidas e são esmigalhados pela sociedade de consumo”. Como se desvencilhar então dessas armadilhas em pleno Século XXI?

Ao analisarem a questão ambiental partindo do pressuposto antropológico, Guillermo Foladori e Javier Taks (2004, p. 337-338), entendem que aculturação ou mudança cultural é resultado de mudança interna de um povo provocada por ações internas e externas utilizadas com estratégias variadas, não desprezando, porém a efetivação da fricção interétnica, e acrescenta a variável ambiental ou natural:

[...] A aculturação ou mudança cultural explica os processos de transmissão cultural, de adaptação de uma cultura a outra. Inclui a deculturação ou perda de pautas culturais por parte de uma sociedade, e a posterior adaptação a novas pautas, ou aculturação. Na análise da mudança social, a ênfase é posta sobre o elemento externo. As mudanças se originam do contato de uma cultura com outra. Nos casos mais favoráveis, a cultura pode mudar internamente, em resultado de uma ação individual, uma invenção ou uma descoberta. Os conceitos de aculturação ou de mudança cultural são coerentes com o conjunto teórico anteriormente mencionado; se uma cultura se reproduz a si mesma, a única possibilidade de mudança reside em agentes externos: contato entre povos ou catástrofe natural. Trata-se, então, do consumo que uma sociedade realiza das pautas culturais de outras sociedades, por mecanismos que podem ser de imposição violenta ou de aceitação voluntária.

É apropriado relacionar territorialidade à identidade cultural pois intrinsecamente estão ligadas pela apreensão das relações ocorridas no contexto sócio-histórico e espaço-temporal, sendo geralmente marcadas de forma conflituosa, com violência ou a utilização brutal do poder. Assim, o que se percebe é que a aculturação, mudança cultural ou deculturação fazem parte de um processo complexo e conflitual produzida no âmbito interno ou externo ao grupo.

2. A espoliação da identidade cultural

Dentre os vários elementos que contribuem na explicação da espoliação da identidade cultural de um povo, cinco deles são mencionados por se apresentarem como os mais significativos.

a) O primeiro elemento acontece quando a língua é substituída ou adaptada por outra, pois nela está contida toda a trajetória de vida, com isso se perde o próprio sentido de ser, ou seja, parte da memória é perdida.

Isso geralmente acontece com as comunidades indígenas que, ao incorporar em novos valores e uma nova língua, perdem parte do seu passado, renegando as gerações mais novas, o conhecimento de sua própria história enquanto povo. Isso nos recorre à frase de Benjamin Wilkomirski (1998:08): *“quem não se lembra de onde vem jamais saberá ao certo para onde está indo”*. São as lembranças e as memórias que contribuem no sustentáculo e afirmação cultural de um determinado agrupamento humano, representando a vivência e as relações construídas, assim Bosi (*op.cit.*, 336-357) enfatiza que:

[...] as lembranças grupais se apóiam umas às outras formando um sistema que subsiste enquanto puder sobreviver a memória grupal [...] as mudanças, os deslocamentos dos grupos, a perda de um meio estável em que as lembranças pudessem ser retomadas sempre pelos que as viveram [...] os caminhos se perdem, descontínuos, apagados [...] reconstruir o episódio é transmitir a moral do grupo e inspirar os menores [...] o espaço que ela vivencia [...] é mítico, heterogêneo, habitado por influências mágicas [...] a mudança pode ter um caráter de ruptura e abandono.

b) O segundo elemento está relacionado à espiritualidade, acontece em muitos casos simultaneamente com a espoliação da língua. O fato de ter que se adaptar a língua do país em que vive, faz com que se sinta estrangeiro dentro do território em que habita, e torna-se mais grave ainda quando ocorre a interferência com a inserção de valores religiosos, implicando na negação dos seus deuses, mitos e rituais. A força da religião com os conceitos de “pecado” e “proibido”, entre outros, representa o novo, mas carregado de simbolismos de morte e medo, os quais enfraquecem as relações sociais e pessoais de um povo.

Os novos costumes, valores e regras que lhe são impostos são via de regra, uma representação do medo e da maravilha, euforia e depressão, vida e morte, culpa e arrependimento. Em relação à imposição de valores aos povos indígenas, Martins (2000, p.50) constata a existência de *“uma lógica assimilacionista e integradora, capaz de juntar o diverso, e, sobretudo de conciliar o antagônico como forma de resistir à inovação e à transformação”*. No entendimento do autor esses povos inverteram essa lógica como forma de *“se preservarem culturalmente e resistirem ao irresistível, que era a obstinação missionária”*,

causando o que Cardoso de Oliveira (1968) nomeia de “fricção interétnica” e “potencial de integração” (1976, p. 15); e Darcy Ribeiro (1995) qualifica como “transfiguração étnica”.

O primeiro conceito desenvolvido por Cardoso de Oliveira remete ao processo expansionista da sociedade nacional e a luta pelo desenvolvimento, estabelecendo-se o contato com grupos indígenas, produzindo mudanças profundas na cultura e nos valores ancestralmente construídos. Enquanto o segundo é parte integrante do primeiro e refere-se às relações entre etnias de escalas diferentes obedecendo a dinâmicas específicas, implicando em um sistema de estratificação de classes marcado pela dominação e sujeição, constituindo a interdependência econômica, social e política.

O conceito de transfiguração étnica, tem algumas nuances da fricção, porém para Ribeiro (1995, p. 257), significa *“o processo do qual os povos, enquanto entidades culturais, nascem, se transformam e morrem [...] podemos estudá-la tanto por observação direta, quanto por reconstrução histórica do impacto da civilização sobre as populações indígenas brasileiras no correr dos Séculos, reconstituindo suas várias instâncias”*.

A transfiguração étnica é caracterizada em quatro situações definidas como: **biótica**, a **ecológica**, a **econômica** e **psicocultural**, que possibilitam uma série de mudanças no modo de vida de um povo. Essas situações descritas por Ribeiro dizem respeito primeiramente aos fatores bióticos que ocorrem com o contato, onde as populações indígenas sofrem com a presença de novas doenças causando uma intensa morbidade entre seus membros; a ecológica ocorre com a substituição de animais e plantas por animais e plantas domesticadas que antes não estavam no mundo dos indígenas; a econômica com a mudança para atividades que envolvem o Capital e conseqüentemente altera o modo e o meio de produção anterior, afetando o modo de vida; a psicocultural com a negação do modo de vida, da cultura e das próprias razões e existência enquanto grupo.

c) O terceiro elemento remete-nos a territorialidade em que vivem esses povos, pois o fato de serem expropriados de suas terras, tendo ainda o espaço territorial reduzido por pressões políticas e sociais, mesmo após a demarcação efetuada pelo Estado, descaracterizando a proteção da territorialidade e a integridade física da população.

d) O quarto elemento relaciona-se com os anteriores em razão da **omissão ou a ausência do Estado** na formulação ou condução de políticas públicas adequadas às populações indígenas, reconhecendo-se que parcelas significativas da sociedade, inclusive certos setores da imprensa desenvolvem práticas anti-indigenistas, construída em argumentações vazias de conteúdo como *“existem muita terra para pouco indígena”* ou *“que eles são insolentes, não trabalham, não produzem, e atrapalham o desenvolvimento”*.

e) Para o quinto elemento, entende-se a existência de uma contribuição indireta na **ruptura da identidade cultural**, remetendo especialmente à sistemática apropriação indébita dos conhecimentos milenares sobre plantas, animais, entre outros, através da biopirataria nacional e internacional e isso somente acontece devido à frágil estrutura institucional do país, trazendo prejuízos econômicos para esses povos e à sociedade brasileira. Tratando-se de biopirataria internacional o quadro se torna mais complexo, pois é necessária a discussão em fóruns apropriados para anulação e quebra de patentes, que nem sempre é favorável a quem realmente possui efetivamente esses direitos.

Esses cinco elementos geralmente ocorrem de forma integrada, ou sejam, as percepções de fricção étnica ou de transfiguração étnica se cristalizam conjuntamente e se expressam com graus distintos entre os diferentes tipos de população, dado o grau de assimilação ou potencial de integração perante a sociedade nacional. Isso significa que uma determinada sociedade indígena ou mesmo tradicional sentirá os impactos socioculturais com uma intensidade maior ou menor em relação à outra sociedade, dependendo do momento histórico em que tais fatos aconteceram, expressando-se a partir de então não apenas a mudança de comportamento, mas como passará a observar e enfrentar uma nova realidade.

3. O caminhar metodológico

A partir dos olhares e conceitos descritos, é que o trabalho foi desenvolvido, analisando e identificando os impactos socioculturais que contribuíram e contribuem para as modificações no modo de vida da nação Jupaú em seu espaço territorial.

A pesquisa em questão partiu do princípio de investigação explicativa, procurando compreender as variáveis sobre os impactos socioculturais sofridos pela nação Jupaú e a utilização de estratégias adotadas para garantir o seu modo de vida.

Ao estabelecer o método de pesquisa acerca dos impactos socioculturais na sociedade indígena os procedimentos ocorreram em dois momentos de realização, a fim de facilitar a execução do trabalho; o primeiro se deu com a seleção da bibliografia, acrescentando-se outras literaturas e documentos relativos às populações indígenas no âmbito nacional e regional como livros, teses, dissertações, periódicos, internet e demais fontes secundárias, procurando estabelecer uma revisão crítica sobre a temática escolhida. Buscou-se ainda a pesquisa documental existente nas instituições que desenvolvem atividades indigenistas e socioambientais como a FUNAI, Conselho Missionário Indigenista - CIMI, Instituto SocioAmbiental- ISA, Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental, entre outras.

O segundo momento metodológico utilizado se deu com a **pesquisa participante** a fim de se conhecer os aspectos positivos e negativos das relações socioculturais e suas conseqüências diretas e indiretas para a nação Jupaú. O princípio metodológico é caracterizado por Antônio Firmino da Costa (1995, p. 133) como:

[...] o principal instrumento de pesquisa, é o investigador, num contacto directo, frequente e prolongado com os actores sociais e os seus contextos; as diversas técnicas reforçam-se, sendo sujeitas a uma constante vigilância e adaptação segundo as reacções e as situações. “A natureza específica dos procedimentos do método de campo impõe-lhes que, para adquirirem pertinência e rigor, tenham que ser, necessariamente, diversificadas e flexíveis.

A metodologia da pesquisa participante caracteriza-se pela adoção da prática política de compromisso popular, considerando o modo de vida de um povo. Ocorre de forma mais simples e direta possível, expressando-se pelas idéias e situações, em que os instrumentais de trabalho podem ser pensados, criados e vividos. Esta opção metodológica reflete uma intencionalidade não somente de ação política, mas trabalhar junto aos grupos desfavorecidos da sociedade.

Nesse contexto, Carlos Rodrigues Brandão (1987) argumenta que a pesquisa participante se caracteriza no encontro a partir de dois aspectos marcados entre o reconhecimento da similitude e da diferença entre o pesquisador e o grupo, possibilitando o

estabelecimento do diálogo, pois oferece uma responsabilidade funcional através da realidade concreta. Desse modo, oportuniza o aprendizado seguro e confiável das técnicas de trabalho científico como pesquisa da realidade, permitindo uma investigação intencional onde o grupo e seus membros são os primeiros destinatários e os partícipes ativos dos resultados diretos ou indiretos da pesquisa. A pesquisa participante para Brandão passa por três níveis: a compreensão e transformação da realidade; o questionamento do monopólio do saber e do conhecimento; e as diferentes concepções e visões de mundo, presentes em um grupo. A investigação nessa perspectiva desconsidera a distância tradicional entre o sujeito e o objeto, pois se compreende que a participação ativa do grupo em todo o processo, sendo portanto, oriundo do interior para o exterior ou da base para o topo.

Por isso, a nossa participação se deu através de reuniões e assembléia, rituais, atividades de restabelecimento da antiga maloca-cemitério de *Iñamōrarikãgã* (lugar da cabeça de inhambu)⁵, conversas com o povo e as lideranças, discussão de projetos, além do estabelecimento de relações desde 2002 permitindo a convivência nas aldeias por aproximadamente quarenta e cinco dias. A primeira visita como pesquisador na TI Uru-Eu-Wau-Wau, conforme demonstra o Mapa 01 (p.30), ocorreu no período de 12 a 23 de julho de 2006 na Aldeia Alto Jamari, justamente na maloca citada, tendo participado ativamente de todo o processo de restabelecimento.

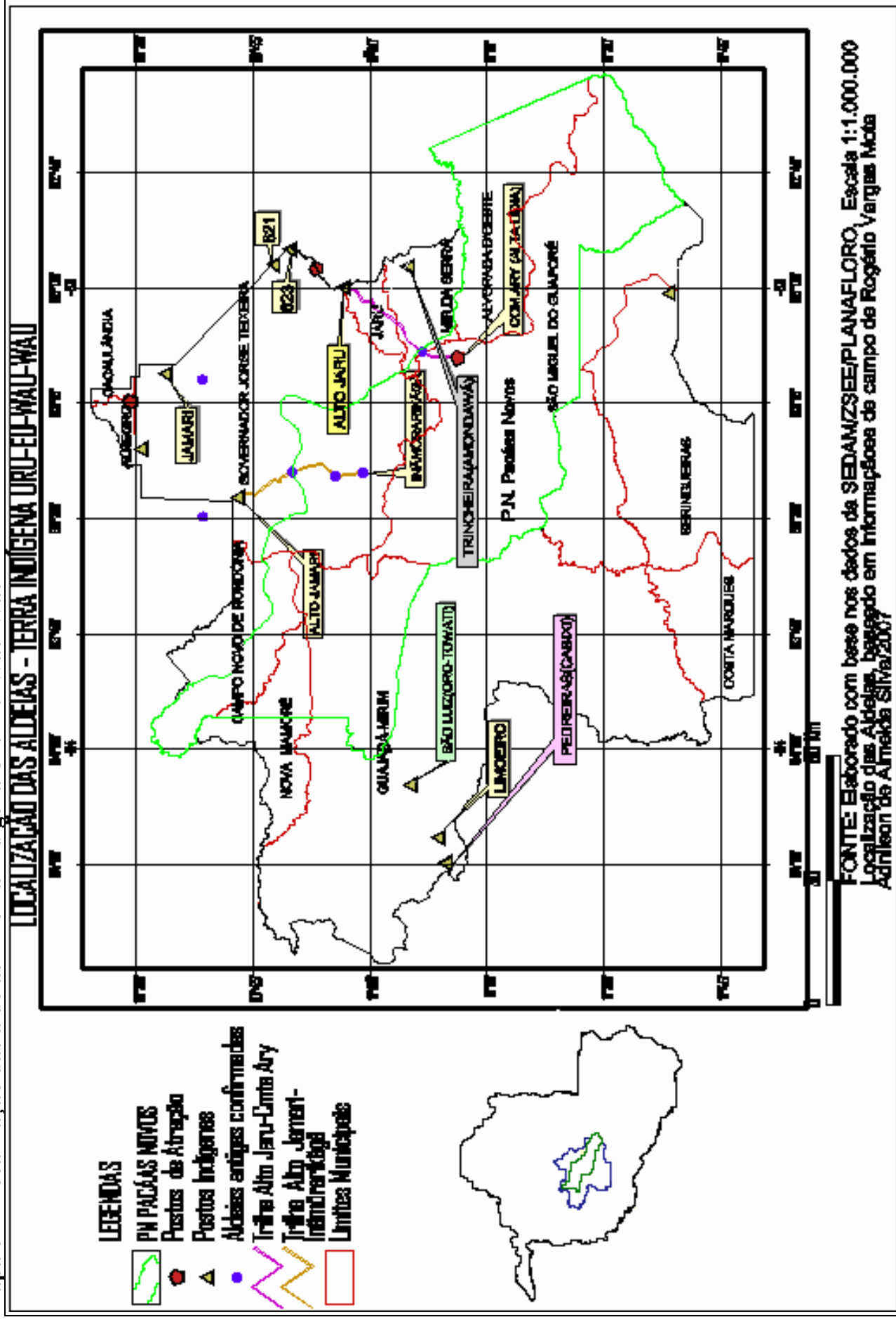
A segunda viagem aconteceu no período de 9 a 29 de abril de 2007, quando se participou da Assembléia da Associação Indígena do Povo Jupaú na Aldeia Jamari, posteriormente seguindo para a Aldeia Alto Jaru convivendo por vários dias com o povo, seguindo depois em visita-relâmpago para as Aldeias Trincheira, 621 e 623, e finalizando na Aldeia Alto Jamari onde participamos do ritual festivo da menina-moça e do *Yreruá*. Geralmente à noite tomávamos nota das narrativas de Awapy-Ga e Arimã-Ga da Aldeia Alto Jaru que pacientemente relatada os fatos mais importantes para seu povo, acrescentando que Ari-Ga da Aldeia 621 fez questão de entregar por escrito uma narrativa mítica e Uaká-Ga de Alto Jaru que gentilmente cedeu uma foto de sua filha durante a Festa da Menina-moça para

⁵ A distância de Inãmōrarikãgã até a Aldeia Alto Jamari em linha reta equivale a 33 km, mas devido aos desvios das serras e morros aumenta para aproximadamente de 45 km, necessitando de pelo menos um dia para percorrer esse trajeto, isso sem levar qualquer peso. A partir da Aldeia Alto Jamari percorre-se uma estrada em péssimas condições por mais de 30 quilômetros até chegar a Localidade 90 e daí vai-se para Campo Novo de Rondônia (20 km) ou Monte Negro (40 km)

utilização na pesquisa. Outro material preparado na Aldeia Alto Jaru foi cedido, além de mapas mentais produzidos pelos indígenas, e indispensáveis à pesquisa.

A terceira viagem aconteceu no período de 30 de abril a 4 de maio de 2007, na Aldeia Alto Jamari, por ocasião da celebração dos rituais da Festa da Menina-moça e do *Yreruá*, importantes manifestações da cultura Jupaú, sendo que em todas as viagens foram registradas imagens através de máquina digital, sendo as fotografias devolvidas aos indígenas em formato analógico e compact disk – CD, como agradecimento aos indígenas, além do cuidado com as normas éticas da pesquisa estabelecidas pela legislação vigente. Essas visitas permitiram um contato e uma compreensão maior sobre a nação Jupaú. O Mapa 01 (p. 30) oferece um panorama de suas localizações, assim como os caminhos utilizados para se chegar às aldeias.

Mapa 01 - Localização das aldeias – Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau



4. Localização das aldeias

Há de se considerar que as aldeias são de difícil acesso e encontram-se de certa forma isoladas (Mapa 01, p. 30), sendo rara a presença de visitantes, e quando há o povo sente feliz e gratificado com o estabelecimento dessas relações, sendo a oportunidade de contarem seus relatos de vida.

Para realizar um trabalho como esse, o pesquisador não pode ficar imune ao que acontece nas aldeias, pois algo aparentemente sem sentidos, pode oferecer elementos suficientes para a compreensão do seu mundo e do modo de vida indígena. É necessário, todavia que se tome o devido cuidado para não interferir negativamente na vida da comunidade, sob pena de seu trabalho tornar-se desvirtuado. Um simples ato tomado precipitadamente por quem se propõe a realizar a pesquisa participante pode resultar na morte da pesquisa, então procurou-se participar do cotidiano da comunidade, respeitando o chamado de alguns indígenas quando julgavam que fosse necessária a nossa presença.

Com os indígenas da Aldeia Alto Jamari tive a necessidade de explicar o projeto de Mestrado por três vezes seguidas, porém como o seu tempo tem outro significado e sentido diametralmente oposto ao nosso, ficaram de dar a resposta posteriormente, concretizando-se nove meses depois quando ocorreu a Assembléia deles na Aldeia Jamari. A essa altura pretendia-se visitar todas as aldeias, mas não foi possível. Ainda na Assembléia ficou acertado a ida à Aldeia Alto Jaru, estabelecendo-se a convivência com o povo e firmou-se o acordo para participação dos cerimoniais ritualísticos de passagem da filha de Taroba-Ga e do *Yreruá* na Aldeia Alto Jamari.

Em Alto Jaru já sabiam da nossa presença, pois o cacique Purueí-Ga havia conversado com todos da Aldeia, isso se tornou mais fácil para a realização da pesquisa. Alguns dias depois fui para o Alto Jamari cumprir o acordo feito, na oportunidade foram detalhando outros fatos de seu mundo, sendo convidado para participar de atividades e visitar a Aldeia sempre que pudesse. Certamente esse convívio possibilitou a utilização de informações, de relatos fidedignos e que podem servir para análises e reflexões de outras áreas do conhecimento.

Em alguns momentos da pesquisa participante senti-me com um peixe “fora” do rio, porque não entendia o idioma indígena e, talvez não entendessem o que eu falava, além da relação holística que faziam do seu mundo. Essa experiência também foi percebida por José Osvaldo de Paiva (2005, p. 33) ao trabalhar com os Jupaú:

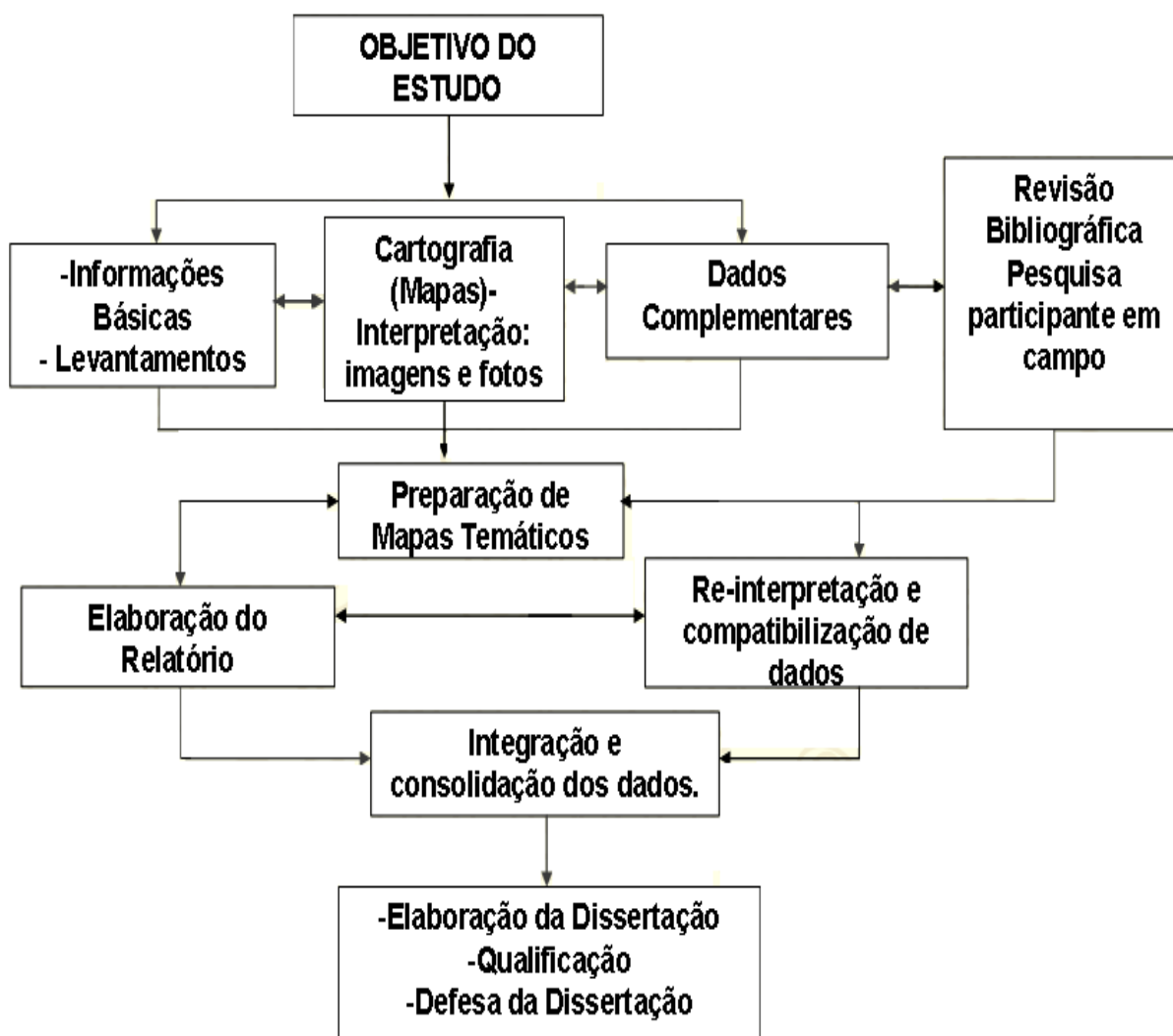
[...] a sociedade indígena, é uma sociedade que privilegia o conhecimento prático, e com a peculiaridade de não traçar fronteiras hierárquicas entre os mais variados conhecimentos dos quais é detentora, onde tudo forma um todo, que fará o pesquisador ao inserir-se em uma sociedade, com uma instrumentalização desconhecida, com um idioma diferente que se presta a diferentes comandos sintáticos, defrontar-se com um novo tipo de comportamento.

Ao acontecer tal situação, novamente perguntava a quem estava fazendo o relato, sendo que às vezes respondia no momento ou deixava para falar outra hora, como estratégia metodológica procurou-se ouvir as informações, tendo a presença dos mais jovens que falavam melhor a língua portuguesa, servindo como intérpretes. Desse modo, tornou-se mais fácil o desenrolar das narrativas apresentando o rigor necessário ao trabalho.

Com esses instrumentos disponibilizados, estabeleceu-se as relações interpretativas, avaliando e construindo os cenários e análises necessários aos objetivos almejados. Ao optar e adotar uma contextualização qualitativa teve-se uma clareza maior quanto a compreensão da complexidade posta, por meio do manejo dos dados e informações disponibilizadas, revelando-se o preenchimento de lacunas que não podem ser mensuradas pelo método qualitativo.

Como resumo metodológico, apresentamos um fluxo das atividades desenvolvidas durante a pesquisa, ajudando na compreensão dos aspectos abordados.

Fluxograma das atividades de pesquisa



CAPÍTULO II – O ESTADO BRASILEIRO E A POLÍTICA INDÍGENA



Foto 02 – Brincadeira das crianças Jupaú

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. Aldeia Alto Jaru, em 19/04/2007. Crianças Jupaú (Kwambu-Ga, Tebu-Ga e Biteté-Ga) brincam alegremente em frente ao Posto de Saúde, recém-construído e sem a presença de profissionais da área.

Quem me dera, ao menos uma vez
Ter de volta todo o ouro que entreguei
A quem conseguiu me convencer
Que era prova de amizade...
Nos deram espelhos e vimos um mundo doente –
Tentei chorar e não consegui.
(Índios. Renato Russo, 1986. Álbum 2 Legião Urbana)

II – O ESTADO BRASILEIRO E A POLÍTICA INDÍGENA

Primeiros habitantes do continente americano, com um modo de vida, costumes, cultura e tecnologias próprias, porém distintas entre cada povo, nações e etnias, tiveram por força e influência do colonizador europeu que aportou e se apossou das terras, alterações profundas, configurando-se em processos de transfiguração étnica, ou de fricção étnica, conforme conceituado respectivamente por Ribeiro (1995) e Cardoso de Oliveira (1968).

No caso específico brasileiro, os povos indígenas foram igualmente subjugados pelo colonizador, tendo suas vidas completamente modificadas e a esse respeito José Júlio Chiavenato (1941, p.42) considera que o governo português estabeleceu *“aqui uma dupla política estruturada no processo da conquista: o etnocídio indígena, como regra para ocupar o espaço, a captura e escravidão para fornecer mão-de-obra à empresa colonial”*.

Toledo (2000, p. 65) situa que desde os primórdios da colonização européia na América, e particularmente no Brasil, os povos indígenas foram tratados como objetos para atender às “necessidades” do continente civilizado e país do humanismo:

[...] Os índios brasileiros eram uma mercadoria quase tão preciosa, para arrancar das novas terras e levar à Europa, quanto o pau-brasil. Raro era o navio que, aportando por estas bandas, não levasse na viagem de volta um ou mais exemplares. Alguns eram para servir de escravos. Outros, ou melhor, outras, para atender à lascívia de senhores que viam nelas amantes tão práticas e cômodas quanto pode ser um brinquedo descartável. Outros ainda se destinavam à exibição, perfeitas atrações de feira que eram.

Ao longo da formação política, social, econômica e histórica o Estado brasileiro tem promovido políticas e estratégias com vistas a neutralizar a presença indígena em seu território ou mesmo a promoção de seu extermínio. Dentre essas formas de ações encontram-se os etnocídios e as sutis práticas integracionistas a fim de incorporar os indígenas em definitivo à sociedade nacional, exterminando-os ou negando o direito à sobrevivência enquanto cidadãos de cultura particular.

1. O processo de colonização do Brasil e a questão indígena

O processo civilizatório europeu implantado no continente americano produziu uma série de implicações sociais, políticas, econômicas e históricas, provocando a desterritorialização dos povos pré-colombianos e consequentemente a marginalização e a negação da entidade cultural.

No caso brasileiro, os povos indígenas foram relegados ao processo de “invisibilidade”, ficando à margem das políticas universais e da ação do Estado. Essa “invisibilidade” iniciou-se no Século XVI para dar lugar a incorporação forçada dos povos indígenas à sociedade em formação e justificar a espoliação territorial. Tal incorporação é marcada pela tentativa de subjugo físico, identidade cultural e territorial, iniciando pela eliminação de diversas línguas autóctones existentes.

Porém, essa incorporação não ocorreu de forma pacífica, pois os povos indígenas se mostravam sempre como valentes guerreiros e difíceis de serem subjugados. Caio Prado Júnior (1942, p. 79-110) ao analisar a formação étnica no Brasil contemporâneo é enfático ao afirmar: *“o índio foi o problema mais complexo que a colonização teve que enfrentar”*. A problemática aqui descrita iniciou-se com a exploração das riquezas vegetais, como o pau-brasil para atendimento ao mercado consumidor europeu, e posteriormente com a instalação das capitanias hereditárias onde os indígenas resistiam com apego súbito e desesperador contra a incorporação do subjugo pela sociedade à época.

A agressividade imposta e deliberada do governo português tinha como objetivo desorganizar as sociedades indígenas dissolvendo-as entre a população não-indígena da colônia, pois se acreditava que algumas capitanias pudessem nunca a fazer parte do país porque a relação conflituosa entre colonizadores e indígenas se radicalizava fortemente, impedimento o avanço das frentes expansionistas por todo o território conquistado.

O Estado português patrocinou durante muito tempo o extermínio de vários povos, através de expedições bandeirantes que buscavam no interior do Brasil as ervas e drogas do sertão, além de minerais valiosos como ouro, diamante e esmeraldas. A história registra como exterminadores de indígenas, vários bandeirantes com destaque para Domingos Jorge Velho,

Manuel Preto, Antônio Raposo Tavares, Fernão Dias Pais, Pascoal Moreira Cabral, Bartolomeu Bueno, conhecido como *Anhangüera* (diabo velho ou espírito maligno), além de sertanistas e autoridades que contribuíram para o genocídio como Pimenta Bueno e Rolim de Moura.

Euclides da Cunha (1984, p. 40) infere a ocorrência de estratégia combinada de ação para justificar tal processo, assim observa que: “*aliou-se-lhe ao mesmo tempo o sertanista ganancioso e bravo, em busca do silvícola e do ouro. balizando a marcha das bandeiras*”. Entrementes acontecia a presença da igreja, principalmente na Amazônia, no sentido de catequizar os povos considerados “selvagens”, inserindo-os no mundo cristão, ao tempo em que era exigido a renúncia de seus valores, costumes e tradições.

Em 1757 foi criado pelo governo português o Diretório Geral dos Índios - DGI destinado a tratar das questões indígenas, assegura Rita Heloísa de Almeida (1997, p.14), com atribuições de:

[...] solucionar grandes problemas da defesa territorial e do povoamento, apresentando como sugestão um plano de secularização no serviço da administração dos índios [...]. Os dados mostram que o Diretório foi um plano de civilização dos índios e um programa de colonização [...] e utilização de índios em atividades econômicas de colonos e governos coloniais.

O interesse português da defesa territorial e do povoamento além de ter um caráter expansionista, fazia com que os povos indígenas se tornassem mercadorias e no caso de resistência seriam eliminados dando passagem para ações que visavam somente o lucro e o enriquecimento da coroa portuguesa.

O projeto assimilacionista, todavia enfrentava resistência e discordância por parte da população, conforme assinala Maria Sylvia Porto Alegre (1998 p. 21-44):

[...] pois o campo indigenista luso-brasileiro contava com grande número de protagonistas. Na colônia, além da infinidade de sociedades indígenas reagindo de diversas maneiras à dominação, havia a multiplicidade dos segmentos não-índios da população cuja atitude para com os índios variava bastante, de região para região, indo da convivência pacífica ao conflito aberto. No âmbito da Igreja, havia os jesuítas e demais ordens religiosas a trabalhar, cada qual com seus próprios métodos, na evangelização e controle dos índios, tentando mantê-los longe dos colonos. E havia, ainda, os responsáveis pela administração local, os legisladores, a justiça, a polícia, cada qual reagindo a seu modo ao contato interétnico.

Como se verifica a questão indígena brasileira, desde a chegada do colonizador, é envolta nessa complexidade enorme, eivado de ideologia política, econômica e religiosa, fragmentando-se pelas contradições quanto à forma de se relacionar internamente e com as populações indígenas.

O acirramento se agravou ainda mais a partir da metade do Século XVIII, quando o governo português, percebendo a real ameaça de escapar ao seu controle algumas capitanias, interferiu com violência e impôs a integração à força, com uso do aparato militar enfrentando os grupos autônomos⁶, e pelo controle social, em se tratando dos grupos aldeados. Estabeleceu um axioma ideológico à época de que *“índio bom é índio morto”*, e portanto necessitava ser duramente reprimido.

Sobre essa questão, Manuela Carneiro da Cunha (1992) destaca a interferência direta do Marquês de Pombal com a edição de leis consideradas muito duras e de profundo efeito político através da expulsão dos jesuítas da colônia e a redução simbólica do poder exercido pela igreja:

Após 1760, a política indigenista passa diretamente para as mãos do Estado metropolitano, cuja preocupação é uma só: integrar o índio à sociedade luso-brasileira, transformando-o em súdito do português. Qualquer posição divergente será combatida e criticada. Há, então, uma acomodação da Igreja à perda da tutela exercida até então sobre os povos nativos e as divergências quanto à ao tratamento a ser dado aos índios começam a se reduzir, fenômeno claramente perceptível na legislação indigenista do Século XIX.

Com a decadência do modelo colonial e o surgimento da Monarquia, a prática adotada permanece igualmente perversa para as populações indígenas, com o Estado favorecendo os interesses políticos e econômicos regionais e nacionais dominantes, submetendo os indígenas ao trabalho compulsório e a desterritorialização de seu espaço.

Os grupos indígenas que ofereciam resistência à incorporação foram severamente reprimidos em nome da unidade da Nação que ora emergia, e da formação de um país independente e soberano. Desse modo, a absorção dos povos indígenas à sociedade nacional,

⁶ Utilizaremos no transcurso do presente trabalho, o termo autônomo para os povos indígenas que por razões culturais e por estratégias de sobrevivência não aceitam o contato de integração à sociedade nacional. A escolha por tal termo parece-nos mais adequado do que povos isolados, arredios, sem contato ou sem estabelecimento de um contato direto com a cultura exógena ao seu mundo.

tem um viés ideológico e sua aculturação era entendida pelo colonizador como algo necessário e “natural” à formação do povo brasileiro, conforme afirma Porto Alegre (1998, p. 01):

[...] Se algo mudou ao longo do tempo, na passagem da situação colonial para a sociedade nacional, foi apenas o modo de encaminhar os conflitos entre os índios e o mundo dos brancos. Nas primeiras décadas do Século XIX as rebeliões indígenas ainda são enfrentadas com o uso da força militar mas, pouco a pouco, a violência aberta vai cedendo lugar a formas mais brandas de “pacificação” dos rebeldes. O projeto assimilacionista não é mais contestado e as divergências passam a girar apenas em torno dos meios para alcançar a assimilação, não se negando mais a legitimidade da política de integração.

O abrandamento citado pela autora não ocorreu uniformemente em todo o território, sofrendo variações de região para região, mas se processou com a disseminação de doenças tornando as populações indígenas mais fragilizadas e reduzidas, além do cerco realizado a essas populações com as novas frentes de expansão e ocupação do território.

O processo como ocorria o abrandamento infere que não havia estranhamento por boa parte das pessoas que debatia as questões indígenas até a sexta década do Século XIX, não se levando em conta uma política voltada a esses povos, mas, conforme assegura Cunha (1987, p.5), *“dos seus meios: se deviam exterminar sumariamente aos índios, distribuí-los aos moradores, ou se deviam ser cativados com brandura”*. Logo, o indígena realmente não era aceito na sociedade daquela época; portanto, fadados a serem incorporados dando lugar ao Capital que avançava vorazmente pelo território a ser conquistado pelo não-indígena.

Ainda sobre a estratégia da brandura ou a violência, entende Porto Alegre (1998, p.01), era realizada através da execução da política de integração indígena tendo merecido um grande empenho, fazendo com que o “problema do índio” perdesse evidência na política do país, a partir da segunda metade do Século XIX, sendo a:

[...] assimilação é tida como em vias de se completar, no caso dos grupos indígenas em contato, sendo vista como questão problemática apenas o caso dos grupos ainda isolados os quais, espera-se, devem fazer, mais cedo ou mais tarde, o mesmo percurso que os demais. A integração de todos os índios à nação brasileira seria, pois, somente uma questão de tempo.

Mais uma vez fica evidenciado que o objetivo estatal era o de alterar a situação física, geográfica e cultural, através da desterritorialização e destribalização da população indígena,

integrando-as no contexto regional e nacional, como se ela fosse um elemento intruso no território nacional.

2. A transformação do indígena em trabalhador agrícola

Com a queda da Monarquia e o resplandecer da República, a única proposta apresentada deu-se pela influência do Apostolado Positivista do Brasil à Assembléia Nacional Constituinte visando estabelecer os direitos dos povos indígenas, conforme argumenta Cunha (1987, p.71-72):

[...] 1.Os Estados Ocidentais Brasileiros sistematicamente confederados e que provêm da fusão do elemento europeu com o elemento africano e o americano aborígine.

[...] 11.Os Estados Americanos Brasileiros empiricamente confederados, constituídos pelas ordas feticistas esparsas pelo território de toda a República. A federação deles limita-se à manutenção das relações amistozas hoje reconhecidas como um dever entre nações distintas e simpáticas, por um lado; e, por outro lado, em garantir-lhes a proteção do Governo Federal contra qualquer violência, quer em suas pessoas, quer em seus territórios. Estes não poderão jamais ser atravessados sem o seu prévio consentimento pacificamente solicitado e só pacificamente obtido. (Miguel Lemos e R. Teixeira Mendes, Bases de uma Constituição Federal política ditatorial federativa para a República Brasileira, 1890.)

A proposta acima mencionada representava um avanço à época ao reconhecer a soberania das populações, pois essas deveriam ser nações livres a exemplo das demais. Ainda Cunha (1987, p. 72) ratifica como os positivistas viam essa questão como urgente e necessária:

[...] segundo os ditames da moral e da razão, (...)as tribús selvagens devem, pois, constituir nações livres, cujos territórios cumpre-nos escrupulosamente respeitar e cuja amizade devemos procurar com lealdade. (R. Teixeira Mendes, Ainda os Indígenas do Brasil e a Política Moderna. Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1908, p. 8).

Por outro lado, apesar da boa intenção e de toda a campanha dos positivistas em prol dos indígenas, assegura Cíntia Régia Rodrigues (2005, p. 2-3) nenhuma de suas prerrogativas foram materializadas na Constituição Federal em 1891, e sequer a palavra índio foi mencionada no texto constitucional

[...] assim também na Constituição regional foram nulas as prerrogativas indígenas. Na lei máxima do país, em seu artigo 64, tratava-se das terras devolutas. Estas poderiam ser repassadas para os Estados federados, desde que ficassem reservadas ao governo federal as terras necessárias para a defesa das fronteiras brasileiras.

A autora ainda infere que o Estado do Rio Grande do Sul foi o único da Federação a tratar as populações indígenas de forma diferenciada, nas duas primeiras décadas da República, promovendo-lhe assistência e proteção das terras:

Só uma unidade da Federação, o Rio Grande do Sul, criara um serviço de assistência aos índios para substituir a repartição oficial que, no Império, cuidava do problema. Assim os índios do Sul tiveram suas terras asseguradas e um mínimo de assistência. [...] o Rio Grande do Sul foi o único estado da federação que criou um Órgão, que entre outras incumbências era responsável pela questão indígena. A Diretoria de Terras de Colonização, submetida a Secretaria das Obras Públicas, organizou a “Protecção Fraterna aos Indígenas do Rio Grande do Sul”. Esta foi criada em 1908 pelo governador do estado do Rio Grande do Sul, o então Presidente Carlos Barbosa Gonçalves (RIBEIRO, Darcy, 1962, p. 01)

Esse período da história republicana é marcado pela total “invisibilidade” política para com essas populações por parte do governo central, apesar do avanço que acontecia através da expansão econômica no território nacional, conforme demonstra Ribeiro (1986, p. 127):

[...] Nos primeiros vinte anos de vida republicana nada se fez para regulamentar as relações com os índios, embora nesse mesmo período a abertura de ferrovias através da mata, a navegação dos rios por barcos a vapor, a travessia dos sertões por linhas telegráficas, houvessem aberto muitas frentes de luta contra os índios, liquidando as últimas possibilidades de sobrevivência autônoma de diversos grupos tribais até então independentes.

A preocupação republicana passou a existir a partir de 1906, entretanto a criação de um órgão específico para tratar das questões indígenas veio a acontecer quatro anos depois. Inspirado pelos ideais humanistas, Cândido Mariano da Silva Rondon, descendente de indígenas, propôs uma nova forma de entendimento nas relações entre indígenas e não-indígenas.

Por meio do Decreto Federal nº 8.072, de 20.06.1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN, o qual Cândido Mariano Rondon foi seu primeiro presidente. Tinha como objetivo localizar, pacificar e promover a civilização dos povos indígenas e cumpria propósitos semelhantes às estratégias anteriormente utilizadas, pois vislumbrava que com a “pacificação” e a reclusão dos indígenas através dos aldeamentos, abriria oportunidades para o adensamento populacional e reservas de terras para os colonizadores especularem e expandirem economicamente seu capital, redefinindo territórios a partir da desterritorialização e destribalização dos povos indígenas.

No Governo de Affonso Penna é também instituída a Comissão Rondon, cuja missão principal se voltou para a incorporação dos territórios do Acre, Purus e Juruá através de linha telegráfica ligando-lhes ao Rio de Janeiro, Capital da República. Era atribuída ainda à essa Comissão o desenvolvimento de objetivos científicos e de “descobrimento” relacionados às populações indígenas, conforme descrito em documentos da Missão Rondon III, transcrita no Jornal do Comércio de 1913:

[...] se encarregaria não só da construção propriamente dita de linhas telegraphicas, como também de todos os serviços que se prendessem ao completo conhecimento da região que se ia atravessar sob o ponto de vista geographico, botânico e mineralógico e mais ainda do descobrimento das populações indígenas que lá existissem as quais ficaram sob os cuidados da comissão no intuito de se evitar que a penetração de seus territórios fosse acompanhada das calamidades e cruezas sofridas pelos habitantes de outras regiões onde se haviam estabelecido estradas de ferro ou de rodagem, instalado linhas de navegação ou feito simples incursões de explorações geographicas ou ainda de demarcação de limites.

Fica evidenciado que essa Comissão tratava-se de um projeto de nação tendo como arcabouço a transformação dos territórios indígenas em aldeias, com espaços recortados e delimitados, semelhantes aos moldes aplicados às populações não-indígenas, incorporando os indígenas ao mundo moderno com “conforto, comodidade e segurança”, dando-lhes o sentido de civilizados, de acordo com a concepção dos desbravadores de sertão.

Logo, a concepção adotada priorizou os interesses da República frente aos problemas étnicos do país, através da ideologia positivista de que *“não haveria ordem sem progresso, nem progresso sem ordem”*, e o desenvolvimento era necessário, e para alcançá-lo os indígenas deviam passar pelo processo civilizatório, conforme assegura Lylia da Silva Guedes Galletti (2000, p. 234):

Ao mesmo tempo, a Comissão descortinava os sertões mato-grossenses como uma fronteira do país, na sua dupla acepção de espaço da barbárie e terras novas – região abundante em recursos naturais, que ela própria encarregava-se de inventariar – a ser colonizada pela nação.

O indígena, desse modo, passava a ser tutelado pelo Estado, sendo-lhe imposto o rigor, a disciplina e a obediência, tornando-se apto as atividades rurais, servindo como mão-de-obra barata ao colonizador, ou seja, submisso à expansão do Capital. Desse modo, deixava de ser caçador, pescador e nômade e assumia funções desconhecidas como ser agricultor, vaqueiro, entre outras atividades.

Sobre essa questão Antônio Carlos de Souza Lima (1992, p.159) entende o fato da proteção das comunidades indígenas como apenas uma das funções do Serviço de Proteção aos Índios - SPI, quando a realidade era outra e totalmente distinta:

[...] a “reabilitação do trabalhador nacional” mediante fixação dessa mão-de-obra em pequenas propriedades explica, em grande medida, o porquê do Órgão de proteção oficial ter mantido ao longo de toda a sua existência a nítida intenção de transformar os índios em produtores rurais capazes de se auto-sustentarem.

A abertura dos sertões e a redefinição territorial no início do século XX como parte integrante de um programa nacional visava consolidar o Brasil como Estado soberano, tendo a estratégia de conquista, pacificação e redefinição geográfica, jamais desvinculada de um forte interesse e enraizamento econômico por parte do Estado. Assim, esse mesmo Estado vai atuar como regulamentador do uso e ocupação do espaço territorial, criando instrumentos, mecanismos e normas com claras definições e posições políticas, fundando postos de atração indígenas, com o objetivo explícito de atender aos projetos colonizatórios oficiais e integrar os povos aos “civilizados”, garantindo o progresso dentro da ordem.

A condição de indígenas sendo transformados em trabalhadores agrícolas é evidenciada, principalmente nas regiões Sul e Sudeste do país, em razão da dinâmica que ora se operacionalizava. Entretanto, é imprescindível destacar que no caso da Amazônia pelas peculiaridades regionais, como clima, solo, disposição territorial, acesso tecnológico, os indígenas em sua trajetória histórica após o contato não se enquadraram nesse padrão, mas em muitos casos tornaram-se trabalhadores em seus territórios extraíndo seringueira (*Hevea brasiliensis*), gomíferas variadas, castanha-do-brasil (*Bertholletia excelsa*) e ervas, além de produtos minerais, atendendo aos interesses do Capital, através do processo expropriatório, estando portanto, igualmente sujeitos à mesma lógica perversa de submissão.

Outro fator que merece ser destacado e incorporado na compreensão da condição indígena diz respeito aos aspectos legais produzidos pela Lei nº 4.504, de 30.11.1964, em seu Artigo 2º, parágrafo 2º, inciso 4º que visa assegurar “às populações indígenas o direito à posse das terras que ocupam ou que lhes sejam atribuídas de acordo com a legislação especial que disciplina o regime tutelar a que estão sujeitas”, mesmo que esse seja em muitos casos um direito subjetivo e ainda distante de ser concretizado, principalmente pelos entraves burocráticos existentes.

3. A militarização da questão indígena

A política de incorporação da população indígena por parte do Estado nacional representa claramente a ideologia de submissão, caracterizando-se pela expropriação de sua cultura, a incorporação e assimilação de outros valores, constituindo-se na tentativa de tornar o Brasil menos caboclo e mais europeizado, principalmente como se verificou nos primeiros séculos de formação política do nosso território, conforme assegura Lucybeth Camargo Arruda (2005, p.8):

[...] A política indígena da época alicerçada nas teorias eugênicas de branquialização da raça caracterizava-se por uma proposta de inclusão a partir do controle e, principalmente, por ações que determinassem uma geopolítica de guerra velada. Que, no entanto, se realizava sob outras estratégias refinadas e representativamente menos cruéis.

Dentre as estratégias adotadas pelas expedições no sertão a fim de evitarem o acirramento entre as sociedades indígenas e não-indígenas, consistia na delimitação de áreas propostas, dentro dos ideais “humanistas” da civilização e do progresso, conforme as instruções ao Inspetor no Estado de Mato Grosso estabelecendo os critérios para a fundação de um povoado indígena, retratado por Arruda (*op.cit.*, p. 6):

[...] deveria evitar a transferência de índios para terras fora da área em que tradicionalmente perambulavam, até porque os projetos de aldeamentos considerava as territorialidades ancestrais indígenas, no entanto, esta concessão tinha um limite: sem, entretanto sacrificar as condições que possam concorrer para apressar a civilização e prosperidade deles.

A partir de 1918, o SPILTN passou a ser somente SPI, sustentando os mesmos objetivos de proteção aos indígenas, porém utilizando o instrumento da sua catequese, de modo a continuar exercendo o controle sobre as populações indígenas, pois se tinha que essas não seriam capazes de conduzirem suas próprias existências, daí a razão de serem tutelados pelo Estado.

A existência desse Órgão, durante grande parte, teve sua direção ocupada ocasionalmente dividida entre Rondon e Amaro Silveira, José Bezerra Cavalcanti e Luís Bueno Horta Barbosa, diretores interinos ou substitutos quando Rondon estava ausente.

Desde a segunda metade do século XIX a geopolítica foi matéria básica das escolas militares no Brasil e no mundo, sendo conteúdo presente no âmbito do SPI, um dos fatos que de certa forma explica a vinculação deste Órgão ao Exército brasileiro. É bom lembrar que o próprio Rondon era militar, sendo assim Eranir Martins de Siqueira e Neimar Machado de Sousa (2005, p. 8) constatarem que a política indigenista era conduzida por militares, destacando os diretores:

[...] Antônio Martins Viana Estigarribia, Frederico Augusto Rondon, Durval Brito e Silva, Vicente de Paulo Teixeira de Vasconcelos, José Luis Guedes, Tasso Vilar de Aquino, Moacir R. Coelho, Luís Vinhas Neves e o último Hamilton de Oliveira Castro – 1966-67. A presença constante de militares na direção do SPI permite inferir uma observação. A política destes diretores era integracionista, os povos indígenas não eram vistos enquanto nações, mas como parte da nação brasileira. Nesta época são bastante comuns fotos de indígenas vestidos posando diante do pavilhão nacional. Os militares tendiam a ver os indígenas de acordo com a ótica nacionalista.

Na realidade o que ocorria com a política indigenista brasileira à época, era uma estratégia geopolítica que chegava às raias da paranóia, pois os objetivos lembravam mais uma questão de guerra do que a defesa propriamente dita desses povos, com o pretexto de civilizá-los e assim cumprir com o seu dever de patriota. Sobre esse aspecto é elucidativo o material disponível no Museu do Índio/FUNAI (1933):

[...] Para o bem estar e o progresso do país, nenhum se encontra em melhores condições de levar a termo o programa de nacionalização integral de nossa vasta população indígena, do que o Ministério da Guerra, colocado mais do que qualquer outro no ponto de vista cívico, e dispondo de pessoal capaz de defender o índio contra o esbulho de invasores e de educá-los em sentimento vivo de seus deveres para com a Nação. Amparados e dirigidos por chefes militares adquirirá o índio facilmente a convicção de que é, acima de tudo, um servidor da pátria, tanto nos labores cotidianos da paz, como nas horas em que por ventura se vier a exigir dele sacrifícios maiores. (Microfilme 380, Fotograma 864).

O modelo dito protecionista, assimilacionista ou integracionista, adotado por Rondon encontra nos irmãos Villas Bôas, conforme Shelton Davis (1977, p. 47-48), sua maior expressão e forma política através da criação do Parque Indígena do Xingu, caracterizando a proteção do Estado contra as frentes expansionistas, permitindo que as populações indígenas fossem gradualmente, enquanto grupos étnicos independentes, integrados à nossa sociedade. Desse modo, seria resguardando a cultura, as tradições e os valores milenares dessas

populações, evitando assim perderem sua identidade étnica. O modelo é explicado na obra de Villas Bôas Filho (2002, p. 194-205):

[...] A idéia básica desse modelo consistia na criação de reservas indígenas que deveriam possibilitar a reprodução simbólica e material das comunidades, segundo seus usos e costumes, até que nossa sociedade estivesse apta a recebê-las e elas prontas para serem integradas, sem que isso acarretasse a perda de sua identidade cultural. Assim, a pretensão dessas reservas era fornecer uma espécie de anteparo às comunidades indígenas brasileiras que as preservasse de contatos indiscriminados com as frentes de expansão da sociedade nacional que, a partir do processo de interiorização levado a cabo, sobretudo, pela Expedição Roncador-Xingu, passaram a porfiar com o índio a posse da terra. É sabido que a concepção segundo a qual incumbia ao Poder Público brasileiro a salvaguarda das comunidades indígenas face aos inevitáveis choques com nossas frentes de penetração não era nova. Estava expressa desde os primeiros tempos do SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Contudo, em virtude do SPI, sobretudo em seus primórdios, acumular também uma nítida dimensão geopolítica que aglutinava interesses os mais variados, principalmente de segmentos agrários regionais que objetivavam a regeneração do setor agrícola do país tradicionalmente baseado na exploração da mão-de-obra escrava e que, desde a abolição, encontrava-se em crise, tornariam tal entidade vinculada a um discurso de viés claramente assimilacionista.

Essa lógica de assimilacionismo ainda permaneceram e as estratégias adotadas pelo aparelho estatal não conseguiram conter os ataques aos povos indígenas, provocando mortandade e genocídio de várias etnias, principalmente pelas inúmeras contradições ocorridas no Órgão, a começar pela sua total subordinação a variados ministérios, cujas finalidades não eram de resguardar a integridade física e identidade cultural dos indígenas incluindo seus territórios.

Em 1967 ocorreu a extinção do SPI, do Conselho Nacional de Proteção aos Índios e do Parque Nacional do Xingu – PNX, e em contrapartida criou-se a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, através da Lei nº 5.371 de 05/12/1967. Atualmente é subordinada ao Ministério da Justiça, conforme assegura a Lei de criação; por seu Regimento Interno (Portaria nº. 542, de 21 de dezembro de 1993) é o Órgão estatal brasileiro com a missão de estabelecer e executar a política indigenista no país, devendo cumprir o determinado pela Constituição Federal de 1998. A política da FUNAI consiste na promoção da educação básica aos indígenas⁷, demarcação, garantia e proteção das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, estímulo ao desenvolvimento de estudos e levantamentos sobre os grupos indígenas. Encontra-

⁷ Essa prerrogativa foi transferida para o Ministério da Educação, sendo que a execução é realizada por Estados e Municípios, conforme se verá adiante, na parte específica sobre Educação Indígena.

se sob sua prerrogativa a responsabilidade de defesa desses povos, conscientização da sociedade nacional pelos indígenas e suas causas, gerenciamento do patrimônio e fiscalização das terras, evitando ações predatórias de garimpeiros, posseiros, madeireiros e quaisquer intenções dentro de seus limites e que representem um risco à vida e à preservação desses povos.

Apesar de toda a estrutura física, composta por um edifício-sede, 45 administrações regionais, 14 núcleos de apoio indígena e o Museu do Índio no Rio de Janeiro, 10 postos de vigilância e 344 postos indígenas, distribuídos em diferentes pontos do país e como estrutura funcional a Presidência, Procuradoria Geral, Auditoria, três Diretorias, quatro Coordenações Gerais e treze Departamentos, a FUNAI não tem conseguido cumprir a contento sua responsabilidade com os povos indígenas, devido a vários fatores estruturais como limites orçamentários, financeiros, entre outros.

Não é raro, no noticiário a divulgação de denúncias envolvendo este Órgão e seus servidores, assim como acontecem constantes ocupações de seus prédios pelos povos indígenas que reivindicam os direitos assegurados pela Constituição Federal. Dentre os vários motivos das gestões desastrosas estão a interferência de agentes políticos que, quase sempre, indicam dirigentes para cargos executivos, em detrimento do quadro técnico especializado.

Um dos exemplos marcantes na forma de gerenciar o Órgão aconteceu na gestão do atual Senador Romero Jucá (PMDB- Roraima), que assinou uma grande quantidade de contrato para exploração madeireira em terras indígenas em vários estados do país. Em contrapartida os madeireiros construiriam estradas, pontes, escolas, postos de saúde, enfim uma estrutura física adequada para as populações indígenas, porém esses “benefícios” nunca foram realizados, conforme assegura Mauro Leonel (1995). Pode-se dizer que a FUNAI esteve em vários momentos a serviço do Capital, favorecendo aqueles detentores de poder e da riqueza, enquanto as populações indígenas ficavam à merce da sorte, como miseráveis, apesar da riqueza que seu ambiente oferecia.

Outro grande equívoco considerado inaceitável, conforme assegura Jonas Valente (Revista Carta Maior de 04.02.06), sobre a declaração do, na época presidente da FUNAI, Mércio Pereira Gomes, de que haveria *“terra demais para pouco índio”* no Brasil,

expressando-se claramente como se faz política indigenista no país nos mesmos moldes adotados no passado e, assim, incentivando a invasão das terras por atores sociais como garimpeiros, madeireiros, grileiros, entre outros. Em razão desse infeliz comentário, servidores que criticaram a atitude do Presidente da FUNAI foram exonerados, ocorrendo manifestações através das organizações indígenas, a retirada de cinco integrantes do Conselho Indigenista da FUNAI e uma enorme quantidade de críticas pela imprensa nacional e internacional. Essa celeuma obrigou, posteriormente o mesmo tentar reparar o que havia dito, mas o estrago já estava feito.

4. O Estado, legislação e as políticas públicas para os indígenas

As políticas públicas para os povos indígenas, durante muitos anos, estiveram presentes num arrazoado de legislações, muitas delas não correspondendo às necessidades desses povos, consideravam-nos iguais às demais parcelas da sociedade, não possuindo um caráter jurídico específico para atender suas especificidades dessas populações.

Com o advento da Constituição Federal de 1988, os povos indígenas são reconhecidos como detentores de direitos originários a terra, sendo juridicamente capazes de entrarem em juízo através de suas organizações. Dessa forma, rompe-se com os preceitos atribuídos pelo Código Civil de 1916, em seu Art. 6º, parágrafo único que externaliza “*os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à civilização do país*”. Assim, esse Código corrobora com a tese de que no país seria necessária apenas a cultura dominante, ou seja, as outras culturas não teriam significados para a construção da identidade nacional.

O texto constitucional de 1988 corrige esses deslizes conceituais e ideológicos ao definir os direitos indígenas como sendo coletivos, reconhecendo culturas diferenciadas, estabelecendo direitos à organização própria, permitindo com isso as bases legais da luta para um Estado pluriétnico, caracterizando o modo multicultural de nossa sociedade nacional.

Os efeitos dessa Constituição foram imediatos e constatados a partir dos anos 1990, quando surgiram, cresceram inúmeras organizações indígenas, mudaram seus estatutos e

procuraram se fortalecer com apoio de várias outras organizações não-governamentais – ONGs⁸, foram conquistando “*pari passo*” maior participação nas políticas públicas destinadas a esses povos. Assim, está se desenhando um cenário, ainda que imaginário e com a responsabilidade e possibilidade de ser construído, o reconhecimento do Brasil como país pluriétnico e assumidamente multicultural, conforme determina o texto constitucional, com o delineamento de uma cidadania indígena, diferenciada e autônoma dos não-indígenas, aparelhos de Estado ou ONGs.

Essa construção é um desejo de vários povos indígenas, se bem que as organizações têm reivindicado estratégias e políticas de inclusão que possibilitem a educação formal articulada aos conhecimentos ancestrais com o dos povos ocidentais.

O Congresso Nacional em junho de 2002 ratificou a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, da Organização Internacional do Trabalho - OIT, realizada em Genebra-Suíça em 7 de junho de 1989, constituindo-se em norma válida no ordenamento jurídico brasileiro, porém entra em vigor a partir de agosto de 2003, estabelecendo o critério de auto-pertença, reconhecendo os indígenas como detentores do direito fundamental de serem compreendidos como povos, sem que isso significasse soberania territorial. Em outras palavras, os indígenas servem como guardiões das terras da União, que tem a competência privativa de legislar sobre os recursos minerais, recursos existentes e ainda sobre as populações indígenas. É necessário ressaltar que a designação de povos ou nações indígenas e a luta que travam significa a soberania para a formação de um Estado nacional, um Estado eminente e exclusivamente indígena.

O Congresso Nacional tem ainda a prerrogativa exclusiva de autorizar, em terras indígenas, a exploração e o aproveitamento de recursos hídricos, a pesquisa e lavra de riquezas minerais, conforme assegura o Art. 49, XVI. Essa competência, embora seja entendida do ponto de vista político-jurídico, representa para as populações indígenas na maioria das vezes a expulsão de suas terras, ou se submissão à lógica econômica, indubitavelmente tornando-se

⁸ É importante destacar que grande parte dessas organizações desenvolvem um trabalho étnico, entretanto, ressalta-se que outras tantas agem de forma desleal, mercadológica, aliciadora e irresponsável, atendendo seus próprios interesses.

marginalizados, por não receberem a contrapartida relativa aos “benefícios” pelo uso e ocupação de seu espaço territorial.

A política indígena apoia-se nas Leis nº 6001/1973, conhecida como Estatuto do Índio, 10406/2002, Decretos nº 65810/1969, 1775/1996, 3203/1999, 143/2002, e outras relacionadas a educação; saúde; demarcação, regularização e homologação de terras indígenas; defesa e segurança; apoio às ações produtivas, agricultura e desenvolvimento regional; pesquisa; patrimônio imaterial e patrimônio cultural; assistência social; e ambiental, conforme podem ser vistas a seguir:

a) Educação: a oferta de programas de educação escolar aos povos indígenas, desde o Século XVI, ocorreu pela catequização, civilização e integração forçada desses povos à sociedade nacional. Os jesuítas foram os primeiros a adotar tal prática, sendo posteriormente seguido pelos positivistas do SPI que propuseram novos valores a esses povos, de modo a provocar sua “invisibilidade”, ou seja, a negação da cultura e dos valores ancestrais.

Em relação ao processo educativo, o Plano Nacional de Educação - PNE, aprovado pela Lei nº. 10.172, de 09/01/2001, ratifica:

[...] Só em anos recentes esse quadro começou a mudar. Grupos organizados da sociedade civil passaram a trabalhar junto com comunidades indígenas, buscando alternativas à submissão desses grupos, como a garantia de seus territórios e formas menos violentas de relacionamento e convivência entre essas populações e outros segmentos da sociedade nacional. A escola entre grupos indígenas ganhou, então, um novo significado e um novo sentido, como meio para assegurar o acesso a conhecimentos gerais sem precisar negar as especificidades culturais e a identidade daqueles grupos. Diferentes experiências surgiram em várias regiões do Brasil, construindo projetos educacionais específicos à realidade sociocultural e histórica de determinados grupos indígenas, praticando a interculturalidade e o bilingüismo e adequando-se ao seu projeto de futuro.

Esse Plano considera, apesar dos avanços e resultados obtidos, a existência de uma série de questões não resolvidas plenamente em razão da ineficácia e ineficiência do aparelho estatal, conforme se verifica:

A transferência da responsabilidade pela educação indígena da Fundação Nacional do Índio para o Ministério da Educação não representou apenas uma mudança do Órgão federal gerenciador do processo. Representou também uma mudança em termos de execução: se antes as escolas indígenas eram mantidas pela FUNAI (ou por secretarias estaduais e municipais de educação, através de convênios firmados com o Órgão indigenista oficial), agora cabe aos Estados assumirem tal tarefa. A

estadualização das escolas indígenas e, em alguns casos, sua municipalização ocorreram sem a criação de mecanismos que assegurassem uma certa uniformidade de ações que garantissem a especificidade destas escolas. A estadualização assim conduzida não representou um processo de instituição de parcerias entre Órgãos governamentais e entidades ou organizações da sociedade civil, compartilhando uma mesma concepção sobre o processo educativo a ser oferecido para as comunidades indígenas, mas sim uma simples transferência de atribuições e responsabilidades. Com a transferência de responsabilidades da FUNAI para o MEC, e deste para as secretarias estaduais de educação, criou-se uma situação de acefalia no processo de gerenciamento global da assistência educacional aos povos indígenas.

O direito à educação está assegurado num conjunto de leis, resoluções e decretos, os quais de forma direta ou indiretamente atingem as populações indígenas. Assim temos o Decreto nº 63.223, de 06.09.1968 que promulga a Convenção Relativa à Luta contra a Discriminação do Campo do Ensino com base no Decreto Legislativo nº 40/1967 e nas medidas adotadas na Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO, de 15.12.1960. O texto desse Decreto apresenta no seu Artigo 1º o caráter da não discriminação de ensino em quaisquer circunstâncias, entretanto no Artigo 2º infere que algumas práticas podem ser admitidas pelo Estado e não são consideradas discriminatórias. Ainda esse Decreto traz em seu Artigo 5º:

c) deve ser reconhecido aos membros das minorias nacionais do direito de exercer atividades educativas que lhes sejam próprias, inclusive a direção das escolas e segundo a política de cada Estado em matéria de educação, o uso ou o ensino de sua própria língua desde que, entretanto:

I - esse direito não seja exercido de uma maneira que impeça os membros das minorias de compreender cultura e a língua da coletividade e de tomar parte em suas atividades ou que comprometa a soberania nacional;

II - o nível de ensino nessas escolas, não seja inferior ao nível geral prescrito ou aprovado pelas autoridades competentes; e

III - a freqüência a essas escolas seja facultativa.

Conforme se constata no texto do artigo acima, a não discriminação do ensino era algo surrealista em virtude da existência do regime político vigente, a língua da coletividade representava um perigo para a soberania nacional, razão pela qual a educação formal para os povos indígenas era renegada, provocando a “invisibilidade” não só dos povos como de suas línguas.

Em cumprimento à Convenção nº 107 da Organização Internacional do Trabalho, aprovada pelo Decreto nº 58.825, de 14.06.1966, posteriormente sendo editado o Decreto nº 26, de 04.02.1991 dispendo sobre a educação indígena no Brasil, como sendo de competência

do Ministério da Educação – MEC a de coordenar as ações educacionais indígenas, em consonância com a opinião da FUNAI e seu desenvolvimento, ficando a cargo das Secretarias Estaduais e Municipais de Educação em harmonia com as Secretarias Nacionais de Educação do MEC, conforme exposto nos artigos 1º e 2º.

Ainda em 1991, foi editada a Portaria Interministerial do Ministério da Justiça - MJ e MEC nº 559, de 16.04, definindo as bases para a educação escolar para as populações indígenas, preconizando que deveria ser aplicada de forma diferenciada, respeitando seus costumes, tradições e o ensino bilíngüe nas línguas materna e oficial do país, especificamente a cada povo. Definiu-se ainda que os calendários, metodologias, avaliação, conteúdos curriculares representassem as características próprias de cada grupo étnico, sendo o Estado responsável pelo custeio do ensino indígena.

Os direitos à organização própria foram contemplados por uma política nacional de educação indígena no nível do ensino fundamental, assegurada na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB - Lei nº 9.394, de 20.12.1996, Art. 78 e 79 as garantias ao provimento da educação intercultural nos moldes descritos pela Portaria Interministerial MJ e MEC nº 559.

O Parecer nº 14/99, de 14.09.99, ao estabelecer relações com o Art. 26 no qual trata do currículo específico no ensino fundamental, destaca que para ocorrer a garantia de uma educação diferenciada com currículo específico é importante a verificação e a inclusão de conteúdos curriculares legitimamente indígenas e em línguas próprias, a fim de que *“acolhendo modos próprios de transmissão do saber indígena (...) é imprescindível que a elaboração dos currículos, entendida como processo sempre em construção, se faça em estreita sintonia com a escola e a comunidade indígena a que serve”* (p.18).

Como se observa o Parecer enfatiza o conjunto de saberes, procedimentos culturais e históricos produzidos nessas sociedades, procurando integrar a parte diversificada do conteúdo com base conceitual, afetiva e cultural, articulando-lhes os saberes dos não-indígenas.

Outras leis e resoluções enfatizam o ensino para os povos indígenas, uma vez que possam exercer sua cidadania, tendo os seus direitos respeitados. Dentre essas legislações, citamos:

- Resolução CNE/CEB nº. 003, de 10/11/1999 - Diretrizes Nacionais para o funcionamento das escolas indígenas.
- Resolução CNE/CEB nº. 002, de 19/04/1999 - Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Docentes da Educação Infantil e dos anos iniciais do Ensino Fundamental.
- Resolução CNE nº. 001, de 17/06/2004 - Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.
- Resolução CNE/CEB nº. 002, de 07/04/1998 - Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental.
- Resolução CNE/CEB nº. 003, de 26/06/1998 - Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio.
- Resolução CNE/CEB nº. 001, de 03/04/2002 - Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo.
- Resolução FNDE nº. 045, de 31/10/2003 - Estabelece critérios para o repasse de recursos financeiros, à conta do PNAE, para o atendimento dos alunos em escolas de educação indígena.
- Lei nº. 11096, de 13/01/2005 – Cria o Programa Universidade para Todos - PROUNI.
- Decreto nº. 5493, de 18/07/2005 . Regulamenta o PROUNI.
- Lei nº. 10.558, de 13/11/2002 – Cria o Programa Diversidade na Universidade.
- Decreto nº. 4.876, de 12/11/2003 - Dispõe sobre os Projetos Inovadores de Cursos e concessão de bolsas e prêmios de que trata o Programa Diversidade na Universidade.

A aplicação de tais legislações, todavia, tem se mostrado ainda bastante fragilizada e a execução dos objetivos ocorre de forma precária, conforme assegura o Plano Nacional de Educação: *“Não há, hoje, uma clara distribuição de responsabilidades entre a União, os Estados e os Municípios, o que dificulta a implementação de uma política nacional que assegure a especificidade do modelo de educação intercultural e bilíngüe às comunidades indígenas”*.

Outra questão se dá em relação ao acesso à educação superior, sendo uma das estratégias para o etnodesenvolvimento, que infelizmente tem acontecido ainda de forma bastante tímida, apesar das ações governamentais e não-governamentais preocupadas com a preparação de indígenas profissionalmente capacitados em áreas estratégicas.

b) Saúde: a preocupação governamental com a saúde indígena iniciou-se no limiar do século XX com a criação do SPILTN que prestava assistência em nível nacional. Este modelo vigorou até a segunda metade do século XX, quando em 1956 os Ministérios da Saúde e da Aeronáutica criam o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas – SUSA, com base na experiência do médico sanitarista Noel Nutels, idealizador junto com o recém criado Correio Aéreo Nacional – CAN, em constituir *“um modelo de assistência aérea, levando equipes volantes constituídas por médicos sanitaristas, enfermeiros e técnicos em saúde para áreas de difícil acesso, onde se localizavam as populações carentes do interior e indígenas”*, conforme Cibele Barretos Lins Verani (1999 *apud* Sidon & Ott, 2006).

De 1967 a 1973, a FUNAI foi o Órgão responsável pela assistência ao indígena, sendo que promoveu adequação ao modelo das Equipes Volantes de Saúde – EVS, priorizando o atendimento exclusivo às populações indígenas.

Desde agosto de 1999, o Ministério da Saúde - MS, por intermédio da Fundação Nacional de Saúde - FUNASA, assumiu a responsabilidade de estruturar o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena - SASI, articulado com o Sistema Único de Saúde – SUS, desenvolvendo a política nacional de saúde indígena.

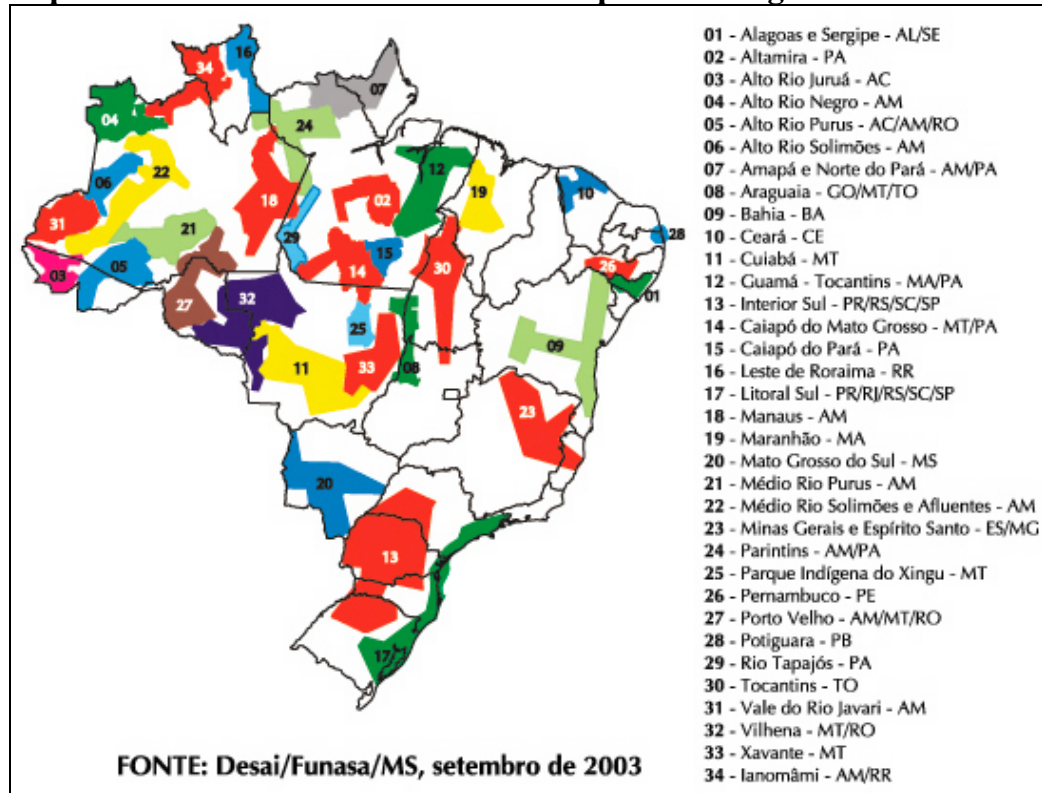
A justificativa para que a FUNASA assumisse a responsabilidade da saúde indígena devia-se ao fato de não haver uma política setorial no SUS que contemplasse e atendesse a diversidade dos povos indígenas, implicando desse modo enormes dificuldades ao acesso adequado das ações de saúde, impedindo-lhes de exercerem plenamente seu direito à cidadania, além do que era necessário fazer um atendimento diferenciado conforme garante a Constituição Federal de 1988.

Outra justificativa apresentada era pelas próprias especificidades de cada povo e as precárias condições de saúde, tornando-os vulneráveis, e como consequências, ocorriam taxas de morbimortalidade superiores às da população brasileira em geral.

O embasamento legal para tal providência, além das disposições constitucionais e das Leis nº 8.080/1990 e 8.142/1990, se pautou na Medida Provisória – MP n.º 1911-08, de 29/7/1999 e na Lei nº 9.836, de 23/9/1999, que estabeleceram a responsabilidade do MS/FUNASA e a definição do SASI.

Em razão dessa redefinição na política de saúde indígena, o subsistema encontra-se estruturado sob a forma de 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEI, conforme Mapa 02, atuando articuladamente com o SUS. O DSEI como unidade organizacional da FUNASA fundamenta-se precipuadamente em atuar sobre uma base territorial e populacional tendo responsabilidade sanitária claramente identificada, através de um conjunto de ações de saúde necessárias à atenção básica, sendo composto por equipe mínima necessária para executar suas ações e com controle social por intermédio dos Conselhos Locais e Distrital de Saúde.

Mapa 02 - Brasil: Distritos Sanitários Especiais Indígenas - DSEIs



Fonte: Desai/Funasa/MS. In: <http://www.funasa.gov.br>, extraído em 19.02.2007. Mapa sem escala definida

Os DSEIs foram definidos num processo de construção com comunidades indígenas, profissionais e instituições de saúde, adotando-se critérios técnico-operacionais e geográficos, assim como o respeito à cultura, às relações políticas e à distribuição demográfica tradicional dos povos indígenas, razão pela qual nem sempre coincidem com os limites territoriais de

Estados e/ou Municípios onde estão localizadas as Terras Indígenas, conforme se observa no Mapa 02 (p.55). No caso do povo Jupaú, esse recebimento através do DSEI de Porto Velho que atende ainda os indígenas do sul do Amazonas e noroeste do Mato Grosso.

Dentro da concepção adotada, a Constituição Federal determina que a rede de serviços deverá primar pela estrutura de serviços de saúde existente nas terras indígenas, de acordo com as necessidades e especificidades locais, podendo esses serviços serem adequados ou mesmo ampliados. Por essa razão, a política do DSEI propõe que em cada aldeia ou comunidade tenha a atuação do Agente Indígena de Saúde com atividades vinculadas a um posto de saúde com estrutura física simplificada de cerca de 30m², conforme <http://www.funasa.gov.br>.

Aos Agentes Indígenas de Saúde - AISs cabem a responsabilidade de realizar o acompanhamento de crescimento e desenvolvimento de crianças e adolescentes; acompanhamento de gestantes; atendimento aos casos de doenças mais frequentes como infecção respiratória, diarreia, malária, entre outras; acompanhamento de pacientes crônicos; efetuar primeiros socorros; promover à saúde e prevenção de doenças de maior prevalência; acompanhar as campanhas de vacinação; acompanhar e supervisionar tratamentos de longa duração.

O que se constata é que apesar de serem treinados e capacitados, os agentes de saúde inúmeras vezes não conseguem realizar tal atividade prevista por várias razões, dentre as quais se destacam: não são devidamente alfabetizados, correndo risco de indicarem medicamentos errados e ainda esbarram na resistência cultural dos demais indígenas quanto a aceitação dos medicamentos no tocante à eficácia na cura das doenças.

O papel desempenhado pelos Agentes Indígenas de Saúde gera ainda conflitos com as lideranças, especialmente entre os mais idosos, devido a crença na capacidade de cura pela medicina ancestral concebida com a preparação de ervas e a celebração de cantos rituais praticados por pajés e curandeiros. É necessário ressaltar nas muitas culturas indígenas, a exemplo dos Jupaú, a figura do pajé foi extinta física e psicologicamente, anteriormente a ação desenvolvida pela FUNASA e dos agentes de saúde, como se verá no Capítulo IV da

dissertação. Entretanto, o povo ainda tem a crença que as doenças tenham uma relação direta com a presença de espíritos ruins que interferem diretamente na vida dos membros do grupo.

Por outro lado, em decorrência das informações recebidas sobre um novo tipo de medicina, muitos agentes indígenas de saúde também entraram em conflito interno e passaram a duvidar dos ensinamentos propedêuticos ancestrais, negando a eficácia de sua cura.

A capacitação e formação desses agentes ocorre em serviço e de forma continuada, sob a responsabilidade da Equipe Multidisciplinar. Sua realização está preconizada na Lei de Diretrizes e Bases da Educação, no que diz respeito ao ensino básico, voltado para a formação de competências/habilidades e posteriormente possibilitando a profissionalização nos níveis médio (técnico) e superior (tecnológico). Mas o que se vê, pelo menos no caso dos Jupaú é outra realidade, os agentes indígenas de saúde mal sabem escrever o próprio nome ou interpretar algo que está escrito, em razão da falta de escolarização adequada.

Na estrutura dos DSEIS incluem-se os pólos-base que se constituem na primeira referência para os Agentes Indígenas de Saúde, e atendem determinada base territorial constituída pelas aldeias e equipes de saúde, prestando assim assistência à saúde e realização de capacitação e supervisão desses agentes.

Os pólos-base, estruturados como unidades básicas de saúde, atuam através de Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena, composta por médico, enfermeiro, dentista e auxiliar de enfermagem. Assim, em conformidade com as realidades locais e da gravidade dos pacientes, esses podem ser atendidos por serviço especializado na sede do próprio município ou em outros com melhor estrutura de atendimento; em hospital local de pequeno porte com baixa complexidade e resolução; hospital regional de médio porte com média complexidade e resolução; hospital geral/especializado de grande porte em alta complexidade e resolutividade.

A estruturação do sistema de atendimento à saúde é composta pelas Casas de Saúde do Índio – CASAIs, localizadas em municípios estratégicos incluindo algumas capitais de estados, tendo como função: receber pacientes e seus acompanhantes encaminhados pelos DSEI; alojar e alimentar pacientes e seus acompanhantes, durante o período de tratamento; estabelecer os mecanismos de referência e contra-referência com a rede do SUS; prestar assistência de enfermagem aos pacientes pós-hospitalização e em fase de recuperação;

acompanhar os pacientes para consultas, exames subsidiários e internações hospitalares; realizar a contra-referência com os DSEIs e articular o retorno dos pacientes e acompanhantes aos seus domicílios, por ocasião da alta. Essas CASAIs, conforme informa a FUNASA não executam ações médico-assistenciais, e sim atuam como apoio ao indígena.

A política de saúde voltada às populações indígenas, tem como objetivos realizar atividades de saneamento nas aldeias, servindo como instrumento indispensável à promoção da saúde e prevenção de doenças. Assim, várias terras indígenas contam com serviços de água, esgotamento sanitário, coleta, remoção e destino final do lixo, e para viabilizar esses serviços é atribuído ao DSEI o papel de elaboração e execução de projetos de obras de saneamento, com a aprovação do Conselho Distrital de Saúde.

No contexto dos planos e projetos de saneamento são previstos ações com treinamento e supervisão constante de agentes indígenas de saneamento, visando a operacionalização e manutenção dos sistemas de saneamento implantados. Aos agentes de saneamento são atribuídas as seguintes responsabilidades: a) identificação das condições ambientais da comunidade e os mananciais disponíveis para o abastecimento de água; b) o reconhecimento das doenças relacionadas com a água, dejetos e lixo, e promoção das melhorias nas condições de saneamento; promoção e orientação para a execução de sistemas alternativos para abastecimento de água, destino de dejetos, melhoria habitacional e controle de vetores e roedores em conformidade com as especificidades locais; c) auxílio e supervisionamento na operação dos sistemas de abastecimento de água e outros projetos de saneamento implantados como a manutenção preventiva e corretiva dos mesmos; d) execução de inquéritos sanitários domiciliares e auxílio nos estudos preliminares para a implantação de pequenas obras de saneamento como proteção de fontes, poços rasos, cisternas, banheiros, fossas secas e sépticas, entre outros.

A política de saúde e saneamento está diretamente relacionada à promoção de ambientes saudáveis, contemplando ações como a preservação das fontes de água limpa, construção de poços ou captação à distância nas comunidades que não dispõem de água potável; apoio à economia de subsistência e manutenção do cultivo de espécies tradicionais; reposição de espécies utilizadas pela medicina tradicional indígena; o controle de poluição de nascentes e cursos d'água, que estejam situados ou não em terras indígenas.

Essa política de saneamento, a exemplo das demais que incorporam a política de saúde, tem contemplado e atingido um número limitado de comunidades indígenas, e mesmo nessas os resultados são pouco visíveis em função do modelo implantado não possuir características próprias e adequadas. Em várias dessas comunidades sequer o sistema é utilizado, em razão dos valores culturais, em outras as redes de saneamento encontram-se próximas às residências e dos cursos d'água provocando de igual forma a contaminação dos mananciais.

Na conjuntura da política de saneamento o atendimento está direcionado aos grupos indígenas já estabelecidos fisicamente nas aldeias há mais tempo, com uma implementação ocorrendo de forma gradual em razão dos limites orçamentários e financeiros da FUNASA. Com isso, muitos dos povos no Brasil e na Amazônia não receberam os serviços em sua totalidade, logo, essa política atende os grupos sedentarizados ou em processos de sedentarização.

A exemplo dos agentes indígenas de saúde, os que atuam com atividades de saneamento passam por situações análogas como: a) resistência cultural quanto a utilização da água, limpeza das áreas-entorno das residências e aldeias, destinação do lixo, higiene e limpeza; b) falta de escolarização dos agentes em várias aldeias. Essas situações trazem consequências como o surgimento de doenças e de animais peçonhentos que podem comprometer a estabilidade dos grupos, porém tal compreensão por parte dessas populações, exige um processo contínuo de educação, frente a realidade desconhecida até então.

Mediante as necessidades demandadas pelas populações indígenas, o Estado brasileiro adotou no contexto da política de saúde a democratização e a descentralização de recursos financeiros, visando maior eficiência nos atendimentos. Através de convênios, as organizações indígenas passaram a gerenciar parte do sistema de saúde, todavia o que se verificou devido a falta de experiência, capacidade gerencial, entre outras razões, produziram uma série de denúncias junto aos Ministérios Públicos e demais órgãos financiadores e controladores, sobre a malversação desses recursos, resultando na inadimplência ou dissolução de várias organizações, em razão da problemática emergida.

A FUNASA, enquanto Órgão de atuação na área de saúde, e considerando os seus avanços, reconhece também sua fragilidade institucional, com dificuldade em assumir seu

papel no momento de transição, encontrando um quadro desfavorável como a resistência da FUNAI e das organizações indígenas, ainda persistentes, devido não serem bem atendidos em suas demandas; dificuldade de implantar ações permanentes; dificuldade em contratar e capacitar recursos humanos; e dificuldade de alocar recursos financeiros para conduzir as atividades de sua competência.

A política de saúde indígena é sustentada por várias leis e normas que, de certa forma, permitem a realização dos serviços para as populações, encontrando expressas nas seguintes legislações:

- Decreto nº. 3.156, de 27/08/1999 - Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do SUS, pelo MS, altera dispositivos dos Decretos nºs 564, de 8 de junho de 1992, e 1.141, de 19 de maio de 1994, e dá outras providências.
- Portaria MS nº. 254, de 31/01/2002 - Aprova a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.
- Portaria MS nº. 2.607, de 10/12/2004 - Aprova o Plano Nacional de Saúde.
- Decreto nº. 4.345, de 26/08/2002 - Institui a Política Nacional Antidrogas.
- Portaria FUNASA nº 69/2004 - Dispõe sobre a criação do Comitê Consultivo da Política de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, vinculado a FUNASA e dá outras providências.
- Portaria FUNASA nº. 70, de 20/01/2004 - Aprova as Diretrizes da Gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena.
- Portaria MS nº. 1.163, de 14/09/1999 - Dispõe sobre as responsabilidades na prestação de assistência à saúde dos povos indígenas.
- Portaria MS nº. 2.405, de 27/12/2002 - Cria o Programa de Promoção da Alimentação Saudável em Comunidades Indígenas.- PPACI.
- Portaria FUNASA nº. 479, de 13/08/2001 - Diretrizes para a elaboração de projetos de estabelecimentos de saúde e de saneamento, em áreas indígenas.
- Lei nº 8.142, de 28/12/1990 - Dispõe sobre a participação da comunidade na gestão do SUS e sobre as transferências intergovernamentais de recursos financeiros na área da saúde.
- Resolução MS/CNS nº. 293, de 08/07/1999 - Aprova a reestruturação da Comissão Intersetorial de Saúde do Índio - CISI.
- Resolução MS/CNS nº. 333, de 04/11/2003 - Aprova as diretrizes para o funcionamento dos Conselhos de Saúde.
- Decreto nº. 4.878, de 18/11/2003 - Dispõe sobre a composição do Conselho Nacional de Saúde - CNS.

- Decreto nº. 3.189, de 04/10/1999 - Fixa diretrizes para o exercício da atividade de Agente Comunitário de Saúde.
- Decreto nº. 93.872, de 23/12/1986 - Dispõe sobre o uso dos recursos de caixa do Tesouro Nacional e de concessão de suprimento de fundos na saúde indígena.
- Decreto nº. 4.726, de 09/06/2003 - Aprova a Estrutura Regimental do MS.
- Decreto nº. 4.727, de 09/06/2003 - Aprova o Estatuto da FUNASA;
- Portaria Nº 1.776, de 08/09/2003 - Aprova o Regimento Interno da FUNASA;
- Portaria FUNASA nº. 852, de 30/09/1999 - Cria os DSEI;
- Lei nº 9.836, de 23.09.1999 - Institui, no âmbito do SUS, o SASI, que cria regras de atendimento diferenciado e adaptado às peculiaridades sociais e geográficas de cada região;
- Decreto de 22.03.2006 – Institui a Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI;
- MP nº 33, de 19.02.2002 – Cria a Agência Federal de Prevenção e Controle de Doenças – APEC.
- Decreto nº 1.141/1994 – Dispõe sobre proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas.
- Decreto nº 3.799/2001 - Altera dispositivos do Decreto 1.141/1994, que dispõe sobre proteção ambiental, saúde e apoio a comunidades indígenas.
- Resolução nº 196/1996 do CNS – Aprovando diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos.
- Portaria 479/2001-FUNASA - Estabelecendo as diretrizes para a elaboração de projetos de estabelecimento de saúde, de abastecimento de água, melhorias sanitárias e esgotamento sanitário, em áreas indígenas.
- Portaria 2405/2002-MS - Criando o PPACI.

c) Demarcação, regularização e homologação das terras indígenas: o ressurgimento da “visibilidade” das populações indígenas ganhou força no final da década de 1970 com o envolvimento maior da sociedade civil, expandindo-se após o processo de reabertura democrática brasileira verificada em 1984, apesar das muitas contradições e resistências apresentadas pelos não-indígenas em relação a essas populações. Tal tendência de reconhecimento confirmou-se com a promulgação da Constituição Federal de 1988, reconhecendo no Art. 231 e seus parágrafos, entre outros direitos que os povos indígenas têm como garantia as terras tradicionalmente ocupadas e habitadas, utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-

estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Após o advento da Constituição Federal, os movimentos sociais inclusive os indígenas (res)surgiram e se fortaleceram reivindicando direitos, como interdições, demarcações, regularizações e homologações de áreas. Tais conquistas, foram conseguidas com lutas e sangue derramado dos indígenas assim como outras populações consideradas tradicionais, maiores vítimas do processo expansionistas do Capital nacional e internacional e incentivados e financiados pelo Estado brasileiro.

Verifica-se, por parte de vários integrantes do Congresso Nacional a disposição clara de promover alterações no disposto do artigo 231, na qual limitam a extensão das terras indígenas, assim como das unidades de conservação e preservação ambiental que contam com legislação própria, visando favorecer os interesses econômicos de madeireiros, mineradores e latifundiários, especialmente na Amazônia. Para as populações indígenas utilizam-se do argumento “da existência de muita terra para poucos indígenas”, constituindo desse modo um violento atentado aos direitos emanados pela Carta Magna. Desse modo, quando não encontram respaldo na Lei, esses agentes públicos agem à revelia incentivando a invasão com a metodologia do “ferro e fogo”, mesmo em terras indígenas homologadas, provocando pânico, morte e desestruturação entre os povos.

Em relação a demarcação de terras indígenas, a Lei nº 6.001, de 19.01.1973 e Decreto nº 1.775, de 08.01.1996, estabelecem os critérios administrativos para a execução dos trabalhos com a supervisão de antropólogos de reconhecida qualificação, além da participação de outros profissionais como de etno-história, sociologia, direito, cartografia, topografia e a participação do grupo indígena envolvido.

Toda essa preocupação, no entanto, não consegue evitar problemas de litígios seja com a sobreposição de áreas em virtude da invasão de competência dos órgãos públicos como INCRA, IBAMA, Municípios e Estados, assim como de instituições particulares e indivíduos que se dizem pretensos donos das porções territoriais, além dos conflitos advindos da interpretação das infundáveis legislações, que geralmente prejudicando os indígenas. É necessário mencionar a excessiva burocracia existente e os elementos jurisprudenciais que

impedem a resolução dos problemas envolvendo TIIs, acarretando inúmeros prejuízos a esses povos.

Ana Valéria Araújo, coordenadora adjunta do Instituto SocioAmbiental - ISA sustenta em sua análise que o Superior Tribunal de Justiça – STJ, tem sido “*um foro contrário à consolidação dos direitos constitucionais indígenas*”, sempre julgando a favor dos poderosos, como ficou evidenciado na ação de demarcação da Área Jacaré de São Domingos, na Paraíba, pertencente ao povo Potiguara, contradizendo a jurisprudência e distorcendo conceitos constitucionais, com isso a situação tornou-se absurda, pois

[...] Com essa decisão o STJ conseguiu inverter totalmente o ônus da prova, despejando sobre os índios a obrigação de provar que estavam em seus territórios antes de usineiros, fazendeiros, madeireiros, garimpeiros ou quem mais se disponha a usurpar-lhes os direitos. Os doutos magistrados resolveram ignorar por completo a garantia constitucional quanto aos direitos originários dos índios às suas terras e à nulidade de qualquer ato que viole esses direitos, colocando em risco todo o processo de demarcação de terras no país, que vem se consolidando a custa de imensos esforços nos últimos anos.

Ainda na mesma análise, é destacado uma parte do judiciário écompromissada com as questões indígenas, como ocorreu no Supremo Tribunal Federal - STF que assegurou à devolução e a posse das terras ao povo Krenak que havia sido expulso na década de 1970 devido a titulação de 54 fazendas.

Essa tomada de atitude, embora ocorra lentamente tem um significado profundo, pois permite que outros povos indígenas possam ter seus direitos revisados e acesso à terra. Nesse contexto de resgate, os descendentes de quilômbolas, igualmente discriminados, começam a ser respeitados em seus direitos, através de lutas e batalhas judiciais.

Em razão das experiências e erros praticados no passado, a FUNAI nos últimos anos tem buscado adotar estratégia bem diferente do modelo protecionista, assimilacionista ou integracionista, atuando primeiro com a interdição e posteriormente com a demarcação e homologação da área, onde se verifica a presença de indígenas autônomos, como forma de resguardar sua vontade em inseri-los ou não na sociedade nacional.

A demarcação é um procedimento administrativo para assegurar o território tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas, e segundo o site <http://www.funai.gov.br> isso representa:

[...] dever da União Federal, que busca, com a demarcação das terras indígenas: a) resgatar uma dívida histórica com os primeiros habitantes destas terras; b) propiciar as condições fundamentais para a sobrevivência física e cultural desses povos; e c) preservar a diversidade cultural brasileira, tudo isto em cumprimento ao que é determinado pelo caput do artigo 231 da Constituição Federal.

[...] Sempre que uma comunidade indígena possuir direitos sobre uma determinada área, nos termos do § 1º do Artigo 231 da Constituição Federal, o poder público terá a atribuição de identificá-la e delimitá-la, de realizar a demarcação física dos seus limites, de registrá-la em cartórios de registro de imóveis e protegê-la. Estes atos estão vinculados ao próprio caput do artigo 231 e, por isso mesmo, a União não pode deixar de promovê-los.

[...] As determinações legais existentes são, por si só, suficientes para garantir o reconhecimento dos direitos indígenas sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, independentemente da sua demarcação física. Porém, a ação demarcatória é fundamental e urgente enquanto ato governamental de reconhecimento, visando a precisar a real extensão da posse indígena a fim de assegurar a proteção dos limites demarcados e permitir o encaminhamento da questão fundiária nacional.

Essa medida administrativa está respaldada na legislação mencionada anteriormente e ainda na Portaria nº 14/MJ, de 9/01/1996, a qual estabelece “*regras sobre a elaboração do relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas*”. A execução desse procedimento administrativo é de responsabilidade da Diretoria de Assuntos Fundiários –DAF/FUNAI, consistindo na identificação e delimitação, demarcação física, homologação e registro de terras indígenas conforme assegurado pelo Decreto nº 1.775, de 8/01/1996.

Os rituais processuais administrativos de atividades de identificação, delimitação e demarcação envolve uma série de estudos, levantamentos em campo inclusive cartorial e profissionais habilitados, e quando possível com o estudo específico sobre os grupos indígenas. Para tanto, em conformidade com a FUNAI após o “*início do processo demarcatório até 90 dias da publicação do resumo do relatório nos Diários Oficiais da União e do Estado, podem os interessados apresentar contestações*”.

Os estudos realizados pela FUNAI, enquanto Órgão de política indígena obedecem ao estabelecido pelo Manual de Normas Técnicas para Demarcação de Terras Indígenas, após isso o Ministério da Justiça, declara a terra como de ocupação tradicional do grupo indígena especificado, indicando a superfície, o perímetro e os seus limites, sendo inclusive determinada a sua demarcação física. É na demarcação física que se consolida os limites da terra indígena que podem ser por acidentes naturais, estradas e linhas secas, usando-se

serviços de topografia e geodésia, além de marcos e placas indicatórias da terra determinada pelos estudos.

A etapa final dos trabalhos é representada em mapas e memoriais descritivos em conformidade com as convenções internacionais. Após isso, com toda a documentação preparada, os autos processuais seguem para a homologação da Presidência da República, expedindo-se o decreto de criação da terra indígena, devendo ser ainda registrada no Cartório Imobiliário da Comarca onde o imóvel está situado e na Secretaria de Patrimônio da União - SPU do Ministério da Fazenda. Quando se trata de terras indígenas ocupadas por não-indígenas, o site <http://www.funai.gov.br> informa a adoção do seguinte procedimento:

[...] são realizadas, na fase de identificação e delimitação, levantamentos fundiários, socioeconômicos, documentais e cartoriais, bem como a avaliação das benfeitorias edificadas em tais ocupações.

[...] Os estudos e levantamentos procedidos sobre as ocupações não-indígenas são analisados e julgada a boa fé quanto à implantação das mesmas, por meio da Comissão Permanente de Sindicância, instituída pelo Presidente da FUNAI, que divulga a decisão através de Resolução publicada no Diário Oficial da União. O pagamento das benfeitorias derivadas das ocupações de boa fé se dá com base em programação orçamentária disponibilizada para esta finalidade pela União.

[...] Segundo o disposto no Art. 4º do Decreto nº. 1.775/96, os ocupantes não-indígenas retirados das terras indígenas têm prioridade no reassentamento fundiário feito pelo INCRA, observada a legislação pertinente.

Essa informação quanto à desapropriação e indenização de terras indígenas ocupadas por não-indígenas, conforme prevê o Decreto nº 1.775/96, constitui-se o centro da discórdia para muitos juristas e militantes das causas indigenistas, que vêem no Art. 4º a representação de um duro golpe para as populações indígenas, pois daria margem à ação dessas pessoas livremente ou apoiadas politicamente reivindicarem a posse da terra em detrimento dos indígenas, possibilitando inclusive a mercantilização da terra através de especulação imobiliária, além do estabelecimento de conflitos que colocariam em risco à integridade física das populações e grupos indígenas.

A regularização, através da demarcação e homologação das terras indígenas, tem um significado não apenas para a sobrevivência e integridade física e cultural dessas populações, mas para a preservação e conservação da biodiversidade, dos mananciais e fontes de água, entre outros elementos de ordem estratégica para o país.

Conforme a informação disponibilizada no site da FUNAI, existem no Brasil 488 terras indígenas, das quais 33 delimitadas, 30 declaradas, 27 homologadas e 398 regularizadas correspondendo a 12,41% do território nacional e outras 123 terras em processo de identificação e outras sendo pesquisadas no sentido de definição se realmente são ou não ocupadas por indígenas.

A questão da demarcação e regularização de terras indígenas, todavia, é eivada de controvérsias advindas de setores da sociedade que analisam como sendo um impecilho ao desenvolvimento do país, tais como:

- as terras poriam em risco a segurança nacional, facilitando a entrada de estrangeiros, principalmente na Amazônia, internacionalizando-a, conforme os interesses econômicos;
- os povos indígenas possuem terras demais para uma baixa população;
- a regularização das terras indígenas reduziria o espaço para a agricultura e demais atividades econômicas;
- as terras indígenas são improdutivas.

Tais argumentações não podem ser encaradas como verdades absolutas, uma vez que as terras indígenas são patrimônio da União; ao contrário das propriedades particulares que são utilizadas e transferidas para atender aos interesses de empresas estrangeiras, especialmente mineradoras e madeireiras. A segunda questão que existe “muita terra para os indígenas” demonstra uma análise simplista, que produz e acelera os conflitos entre os trabalhadores sem terra e indígenas, sendo que muitas vezes esses trabalhadores, por viverem numa condição econômica desfavorável, acreditam em tal afirmativa e recebem influências de políticos e empresários que aproveitando-se da situação e por interesses próprios invadem as terras indígenas.

Quanto ao terceiro argumento utilizado, verifica-se a existência de terras devolutas e ocupadas por não-indígenas que não atendem satisfatoriamente a produção de alimentos para atender as necessidades do país, inclusive para exportação, porém a grande verdade é que a estrutura econômica brasileira permite a concentração de terras configurando o agronegócio, com isso impede o acesso à terra pelos pequenos agricultores.

Sobre a quarta argumentação versa sobre as terras indígenas improdutivas, escamoteia a realidade, uma vez que não consideram essas terras, em sua maioria com solos frágeis do ponto de vista da fertilidade, pedregosos e ácidos, não encontram-se aptos à agricultura, mas o maior problema está na falta de estradas para o escoamento da produção, além da falta de assistência técnica e disponibilidade de recursos financeiros necessários ao desenvolvimento de tais atividades. Cabe mencionar que os indígenas brasileiros tem sua produção voltada quase exclusivamente para sua auto-sustentação, sendo que o conceito de excedente e da mais-valia não se aplica a maioria dessas populações.

d) Defesa e segurança: as normas e legislações que legitimam as ações de defesa e segurança tanto das terras quanto das populações indígenas encontram-se previstas nas Leis nº 8.183/1991, 6.634/1979, 6091/1973 – Estatuto do Índio, 9.985/2000 e 10.826/2003, Lei Complementar nº 97/1999, Decretos nº 893/1993, 4801/2003, 4411/2002, 4412/2002, 4422/2002 e 5123/2004, Portarias MD/SPEAI/DPE nº 983/2003, MD/EME nº 537/GC3/2004, MD/CA Nº 537/GC3/2004 MD/EME nº 020/2003, que por si só não são suficientes para garantir o preconizado no Art. 231 da Constituição Federal de 1988.

É evidente que a atuação dos organismos responsáveis pela defesa e integridade dos territórios e populações indígenas é de extrema fragilidade institucional, devido à burocracia estatal e aos interesses de grupos econômicos em detrimento dessas populações. A atuação limita-se a lenta desintração⁹ de madeireiros, garimpeiros, entre outros, mas pouco ou quase nada se faz para que se impedir a ação de invasão aos territórios, ou seja, permite-se primeiro invadir, destruir a cultura autóctone e a biodiversidade, depois é que se repreende.

e) Apoio às ações produtivas, agricultura e desenvolvimento regional: o apoio produtivo destinado às comunidades indígenas encontra-se garantido nos Decreto nº 1141, de 19/05/1994 que dispõe sobre as ações de proteção ambiental e apoio às atividades produtivas, e Decreto nº 3.108, de 30/06/1999 que estabelece o Acordo Constitutivo do Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas da América Latina e do Caribe.

⁹ Processo que constitui no ordenamento jurídico da retirada de invasores ou ocupantes ilegais de terras indígenas, sendo respaldada nos artigos 109, XI e 129, V da Constituição Federal de 1988.

Dentro dessa política foram operacionalizados os Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas – PDPI, vinculado ao Ministério do Meio Ambiente, apoiado por cooperação internacional com o objetivo de proteger as terras indígenas e melhorar a qualidade de vida das populações, porém apresentam uma série de problemas de ordem estrutural, trazendo consequências aos povos indígenas, dentre as quais destacam-se: a) dificuldade em legalizar as organizações indígenas; b) carência de prazo para acessar os recursos; c) os recursos são viabilizados através de projetos, e nem sempre essas organizações contam com algum técnico para elaborá-los; d) as fontes de financiamento são específicas a atividades que nem sempre são desenvolvidas e de conhecimento cultural dos indígenas, com isso em sua execução, quase sempre esses projetos se tornam inviáveis; e) dificuldades operacionais de prestação de contas; f) quando conseguem aprovar projetos, passam a ter dificuldades em comercializar os produtos, pois há o preconceito velado da sociedade de que o produto indígena não é bom.

f) Pesquisa: realização de pesquisas envolvendo coleta de dados, materiais científicos e seres humanos encontram fulcro no Decreto nº 98.830/1990, Portaria MCT nº. 55/1990, Res. MS/CNS nº. 304/2000, MS/CNS nº. 196, MS/CNS nº. 340/2004, MS/CNS nº. 292/1999, Instrução Normativa – IN-FUNAI nº. 01/1995, permitindo que pesquisadores brasileiros e estrangeiros possam desenvolver atividades, desde que realizados dentro de requisitos, obedecendo a condutas e padrões éticos, porém existem registros de que muitas nações foram expropriadas de seu conhecimento tradicional, sem receber o devido valor desse conhecimento, caracterizando em biopirataria. O mais grave de tudo isso, refere-se àquelas que envolvem questões genéticas, como apropriação de DNA, sangue, entre outras, posteriormente comercializadas por empresas inclusive pela internet, como foi amplamente noticiado pela imprensa nacional e internacional e objeto de Comissão Parlamentar de Inquérito no Congresso Nacional.

A Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar o tráfico de animais e plantas silvestres brasileiros, a exploração e comércio ilegal de madeiras, conhecida como CPIBIOPI, colheu o depoimento e defesa do médico e professor Hilton Pereira da Silva, acusado de realizar práticas ilícitas com apropriação indébita de material genético dos indígenas, onde o acusado enfatizou que:

[...] a questão da venda de sangue das populações indígenas veio à tona pela primeira vez com o artigo “Sangue, Bioética e Populações Indígenas”, publicado na revista *Parabólicas*, do Instituto Sócio-Ambiental – ISA, em julho de 1996, que falava da venda de material indígena brasileiro pela empresa norte-americana Coriell Cell Repositories, da Carolina do Norte. [...] à venda refere-se a material biológico de várias populações indígenas, inclusive da América do Sul, entre as quais os Karitiana e os Suruí, do Brasil, os Waorami e os Quechua, do Equador e Peru, respectivamente. [...] além de fazer uma pesquisa pela internet, foi à biblioteca e conseguiu a resposta no artigo “Studies of Three Amerindian Populations Using Nuclear DNA Polymorphisms”, de J.R. Kidd et alii, que menciona as etnias Karitiana e Suruí e foi publicado em 1991 – portanto, cinco anos antes de ele estar na aldeia Karitiana – na revista *Annals of Human Biology*. [...] os laboratórios Coriell receberam desse grupo de pesquisa cinco linhagens celulares, que são aquelas à venda na internet, tornadas publicamente disponíveis, o que quer dizer que qualquer pesquisador poderia ter acesso a esse material (no caso da Coriell, comprando-o). E isso data de 1991. Esse material foi intensamente utilizado para pesquisas, e no artigo “Global Levels of DNA Variations”, de um simpósio de identificação humana, de 1993, os autores Judith Kidd e Kenneth Kidd — originalmente responsáveis pela pesquisa — descrevem que, no final da década de 80, eles tiveram a oportunidade de obter amostras de duas tribos das populações amazônicas vivendo em Rondônia. Uma dessas tribos era particularmente interessante, porque era pequena, com pouca mistura e linguisticamente isolada — os Karitiana. E aí eles descrevem que, em 1991, publicaram o estudo, e outros pesquisadores fizeram uma avaliação da árvore genealógica dos Karitiana, com auxílio do Prof. Francis Black e da FUNAI, por meio da lista de famílias indígenas de 1985. Pelo que está descrito nos inúmeros artigos publicados — há pelo menos dez com esse material —, trata-se de uma pesquisa de grande monta e que, obviamente, teve a participação de algumas dezenas de pesquisadores norte-americanos e brasileiros também. Em seguida, o depoente apresentou outro trabalho, “Further blood genetic studies on Amazonian diversity – data from four Indian groups”, também publicado na revista *Annals of Human Biology*, em 1994, de autoria de vários pesquisadores, incluindo alguns brasileiros, e que também usa a mesma amostra. Com todos esses artigos, o depoente deixou claro que o material disponível na internet foi coletado na década de 80, levado para os Estados Unidos e processado, enquanto material de pesquisa, portanto quando ele ainda era estudante de Medicina, o que prova que ele nada tem a ver com o material à venda na internet. [...] nunca teve contato com ninguém do Laboratório Coriell, nem com ninguém de laboratório que trabalhe com genética, a não ser o pessoal do Laboratório de Genética da UFPA, por nunca ter trabalhado com Genética. Seu trabalho sempre foi na área de Antropologia Biológica, com crescimento e desenvolvimento, e nunca fez coleta de sangue entre as populações caboclas com as quais trabalha. Também disse não ter a menor idéia sobre quem são os pesquisadores da Universidade de Ohio que estiveram na terra indígena Suruí coletando sangue. [...] os Karitiana se sentem lesados, porque o sangue deles foi levado para fora do Brasil, ele também se sentia lesado toda vez que via o seu nome associado a um caso de biopirataria, sem que tivesse nada a ver com ele. (p. 151-155)

As questões levantadas na CPI são extremamente sérias, necessitando de legislação mais aperfeiçoada, vigilância e fiscalização mais intensa, a fim de não tornarem meramente simples figura de retórica, sob pena das populações indígenas e minorias servirem como cobaias e serem vilipendiadas e alvo de interesses inescrupulosos.

g) – Patrimônio imaterial e patrimônio cultural: a legislação pertinente que faz referência aos indígenas e conseqüentemente aos patrimônios imaterial e cultural desses povos encontra-se difusas e alicerçadas através das Leis nº 9610/1998, 3924/1961, Decreto-Lei nº 25/1937, Decretos nº 3551/2000, 1494/1995, e, Portaria nº 693/2000/FUNAI.

O amparo legal a esses patrimônios, todavia não representa a segurança ideal às populações indígenas, sendo o maior pesadelo com a perda de parte da língua materna de várias nações inseridas brutalmente à sociedade nacional¹⁰, especialmente devido ao processo de evangelização e colonização impostas que modificam e desvirtuam símbolos, valores e modo de vida, provocando a “invisibilidade” indígena.

h) Assistência social: os povos indígenas são beneficiários dos programas de assistência social implantados no país, tendo assegurados direitos como auxílio-maternidade, aposentadoria, entre outros, sendo sujeitos às mesmas normas aplicadas aos outros segmentos da população brasileira. Destarte, tem-se como legislação que fornece amparo nas Leis nº 8472/1993, 10836/2004, 10219/2001 e 10689/2003, Decretos nº 5209/2004, 3877/2001, 4102/2002 e 5550/2005, MP nº. 2206-1/2001, Portaria MDS nº. 78/2004, INs-INSS nº. 118/2005, INSS nº. 84/2002 e SRP/MPS nº. 3/2005.

Assim como as demais políticas públicas, as ações nem sempre se tornam efetivas, estando muitos desses povos à mercê de tais benefícios, alguns são ineficazes, devido à excessiva burocracia estatal, culminando em casos de óbitos por fome e desnutrição, especialmente de crianças, como se vê cotidianamente, estampado nos noticiários nacionais e internacionais. A esse respeito, <http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,OI1471104-EI306,00.html>, veiculada em 14.03.2007, informa a morte de sete crianças:

Após ser internada no dia 6 de março com quadro de desnutrição moderada, vômito e diarreia, a criança indígena caiuí Rogério Vilhalva, de um ano e dois meses, morreu na aldeia Bororó, em Dourados (MS), no fim de semana. Seis crianças de até dois anos morreram neste ano de causas relacionadas à desnutrição, segundo a Funasa. Segundo a Folha de S. Paulo, a Funasa (Fundação Nacional de Saúde) disse que a mãe, Edna Vilhalva, 32 anos, fugiu com a criança no último sábado do hospital da Missão Evangélica Caiuí, na reserva. A Fundação declarou que os pais do menino são alcoólatras e rejeitaram a assistência médica.

¹⁰ Entendemos que é um processo histórico inexoravelmente sem retorno das minorias que são incorporados à sociedade nacional, até mesmo por uma questão de sua sobrevivência.

O líder indígena caiuíá Getúlio de Oliveira, 56 anos, disse que “a Funasa fala besteira para se defender”. Segundo ele, a mãe e a criança “foram liberadas porque não tinha remédio no hospital”.

Em 2006, a desnutrição foi a causa das mortes de 14 crianças de até quatro anos, também guarani e caiuíá. Foram registrados 27 casos em 2005.

Os casos aumentaram neste ano após o governo do MS suspender a entrega de 11 mil cestas de alimentos aos índios. A entrega será retomada pela Funasa, que fez acordo com o governo.

O fato acima denuncia a fragilidade das políticas de assistência social e que as vidas indígenas não são consideradas, se constatando a ineficiência do poder público em assumir suas responsabilidades e repassando-as como sendo de atribuição a esses povos, vítimas do descaso governamental.

Por outro lado, a preocupação dos mandatários do poder visa atender aos interesses de grupos econômicos organizados conforme menciona o Relatório das Visitas a Terras Indígenas e Audiências Públicas realizadas nos Estados de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rondônia, Roraima, Pernambuco, Bahia e Santa Catarina, durante o mês de outubro de 2003 pela Câmara Federal, enfocando diversos fatores, especialmente em Mato Grosso. A esse respeito o site <http://www2.camara.gov.br/comissoes/cdhm/relatorios/indigenas.html>, observa que:

[...] Em busca de negociação, o governador do Estado visitou a área e propôs um plano de parceria agrícola dos fazendeiros com os índios, desde que eles abrissem mão da demarcação de suas terras. Foi assinado um protocolo de intenções. Muitos caciques aceitaram o plano, mas pôde-se perceber que a proposta não é consenso entre a comunidade. O cacique Alexandre, que defendeu publicamente o acordo, afirmou na audiência pública que os fazendeiros falaram que se tiverem de sair de suas terras vai ter guerra e não vão admitir que os índios fiquem com elas. Se isso acontecer meu povo vai lutar e eu não quero meu povo massacrado, por isso quero paz, então renunciei a demarcação das terras para viver em paz com os vizinhos, vamos plantar com equipamentos para não ter mais fome na aldeia... Essa manifestação exprime claramente como eles estão sendo coagidos e se encontram desassistidos por parte do governo federal. Aliada à proposta de "parceria" agrícola, existe uma grande pressão por arrendamento de áreas da terra indígena em favor dos fazendeiros, além da abertura de uma estrada que possibilite o escoamento da produção de soja por dentro da terra indígena.

Pela constatação, o importante para o “desenvolvimento nacional” é a expansão do agronegócio enriquecendo os empresários do campo, fortalecendo a exportação do commodities agrícolas, e em contrapartida a população morre de fome em suas próprias terras, vendo ser destruída sua cultura, a degradação ambiental de forma ampliada e inconseqüente, pela imposição mercadológica com o apoio irrestrito do aparelho estatal.

i) Legislação ambiental: não é pela inexistência de legislação ambiental que as populações e terras indígenas encontram-se vulneráveis, mas, devido à ineficácia e inoperância do poder público no cumprimento das inúmeras leis existentes, corroborando direta ou indiretamente na descaracterização tanto dos territórios quanto das culturas ancestrais.

Essas leis colocadas de forma esparsa atingem desde a proteção e conservação da fauna e flora, recursos hídricos, solos, subsolos e ainda povos indígenas, sendo prerrogativa constitucional, algumas de caráter privativo da União em poder de legislar sobre elas, respaldada no Art.22 da Constituição Federal de 1988.

Para assegurar, mesmo que teoricamente, um ambiente saudável que permita o bem-estar social e as condições física e cultural dos povos indígenas, segundo os usos, costumes e tradições, temos as Leis nº 6938/1981, 4771/1965, 7754/1989, 5197/1967, 9985/2000, 9605/1998, 10711/2003, 7805/1989, 9433/1997 e 7661/1988, Decretos nº 1141/1994, 2119/1997, 3420/2000, 4340/200, 4297/2002, 3179/1999, 4519/2002, 5153/2004, 4755/2003, 4756/2003, 4703, 4339/2002, 2519/1998, 5459/2005, 3945/2001, 98812/1990, 24643/1934, 4361//2002 e 5300/2004, MP nº. 2186-16/2001, Resoluções do CONAMA nº. 001/1986, 237/1997, 278/2001 e 326/2003, Resoluções CGEN nº 5/2003, 09/2003 e 11/2004.

Há um conjunto de legislação pródiga que indubitavelmente apresenta-se eivada de contradições que dependendo da interpretação de quem dela faz usufruto, beneficia diretamente aqueles grupos privilegiados, prova disso são as manifestações que permeiam o corolário judiciário em favor de contraventores, sem que as comunidades atingidas recebam reparações de danos, em virtude da jurisprudência e da omissão da legislação.

5. As condições atuais da resistência indígena no Brasil e os impactos socioculturais

Vítimas do processo de “desenvolvimento” e da expansão do capital, as populações indígenas têm desenvolvido métodos e estratégias de resistência nesses pouco mais de quinhentos anos de vida do nosso país, mesmo representando sua rendição ou cooptação integracionista à sociedade nacional. Se antes, para sobreviver adentravam mais o território e

deixavam-se evangelizar; nas últimas décadas se organizam na defesa de seus interesses, inclusive territoriais, propõem organizadamente reivindicações de seus direitos elementares, apesar da forte resistência de parte do conjunto da sociedade nacional.

Essas estratégias, na esmagadora das vezes, apesar dos inúmeros avanços sejam em relação à saúde, educação, territórios, entre outros, não atingem o objetivo esperado, resultando em conflitos, configurando-se em cenários de violência, marcado por mortes de vários motivos.

Os dados extraídos do Relatório “A violência contra os povos Indígenas no Brasil - 2003-2005”, preparado e apresentado pelo Conselho Missionário Indigenista – CIMI, apontam que naquele período ocorreram 287 assassinatos (média de 26 por ano); 99 casos de violação de direitos territoriais; 74 invasões possessórias com exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio; 13 danos ambientais e biológicos praticados contra as terras indígenas e os povos ali presentes; inúmeros atrasos na identificação de terras indígenas, causando danos ao patrimônio; 146 tentativas de assassinato; 1867 ameaças de morte e de eliminação de 05 comunidades; 193 ameaças variadas, incluindo comunidades; 106 lesões corporais dolosas; 124 ações de racismo e étnico-culturais; 82 violências sexuais contra indígenas; inúmeras apropriações indébitas, com retenções de cartões bancários; vários povos autônomos ameaçados de extinção, devido ao processo colonizatório; 407 suicídios (média de 37 por ano); 04 tentativas de suicídio, por motivos variados; devido à falta de assistência à saúde; várias mortes devido à falta de assistência à saúde; vários casos de mortalidade infantil por desnutrição; inúmeros casos de desnutrição, devido à ausência de assistência à saúde; falta de assistência educacional; disseminação de bebida alcoólica na maioria das nações; e, falta de assistência à produção agrícola, acentuando ainda a discriminação étnico-racional. Esses elementos subvertem a cidadania dessas populações que são alijados de seus direitos e de garantias fundamentais à vida e à liberdade, caracterizando na perda da identidade cultural e o não-encontro com a cidadania, qualificando e quantificando o elevado número de casos descritos no citado Relatório.

Os casos de suicídio e tentativas, muitas vezes estão diretamente relacionados à desesperança das populações indígenas que se sentem reféns das invasões ocorridas em seus territórios e não tendo mais nada que possam garantir sua integridade, partem para uma atitude

extremada, tirando a própria vida. O Mato Grosso do Sul, conforme os dados do Relatório do CIMI, no período estudado é o Estado que detêm o maior número de casos em todo o país atingindo 68 suicídios, a maioria do povo Guarani-Kaiowá, estando relacionado ao alcoolismo, consumo de drogas como cocaína, questões familiares e apropriação de terras.

A perda da identidade cultural tem ligação direta com o propalado desenvolvimento econômico e geração de renda, que dificilmente beneficia esses povos, e que sequer são ouvidos e tampouco participam das decisões, especialmente sobre os megaprojetos geradores de profundos impactos sociais, ambientais e culturais, comprometendo sua sobrevivência física e cultural. Esse quadro não é novo, há muito tempo se assiste passivamente o sofrimento das populações diante do constante desrespeito e violação dos seus direitos de viver integrado na natureza. Por mais que haja uma mobilização e conscientização por parte da sociedade, é necessária sua ampliação, de modo a garantir efetivamente os direitos indígenas a fim de utilizarem de um espaço com desenvolvimento justo e ambientalmente sustentável.

Por outro lado, mesmo com as pressões oriundas de várias frentes, as populações indígenas são *“as melhores resistências contra o arco da destruição na Floresta Amazônica, mesmo sem apoio institucional, são eles que barram o acesso de madeireiros, fazendeiros e autoridades corruptas”*, como considera o documentário *“Índios são a chave para a preservação da Amazônia”*, produzido pela Rede BBC em 2006, citando reportagem do jornal The Independent.

Igualmente a ruptura da identidade cultural indígena é verificada em ações envolvendo a biopirataria consistindo no desrespeito ao conhecimento ancestral e imaterial, fragilizando seus direitos.

O respeito à autonomia, cultura e valores dos povos indígenas na Amazônia são imprescindíveis para o entendimento do tão aclamado desenvolvimento sustentável. Berta G. Ribeiro e Darcy Ribeiro (2000) observam que o milenar conhecimento deles e sua relação direta com a terra constituem *“reservas para o plantio das gerações futuras, sem perda de equilíbrio e diversidade”*.

Apesar de toda a violência e pressão as quais estão submetidos cotidianamente em suas terras, a maioria dos povos indígenas ainda encontra mecanismos que garantem à

sobrevivência. É extremamente delicado fazer julgamento se aquilo incorporado é certo ou equivocado, até pelo fato de que *“ao se produzir nas relações sociais ele é, de fato, produzido pelas relações sociais”*, conforme contextualizado por Martins (2000, p. 85), de maneira que a incorporação de novos elementos constitui na verdade o aprimoramento de suas relações com a sociedade, sendo utópico pensar que se manteriam puros em sua cultura e incólumes em adquirir uma cultura que não seja a sua.

6. O indígena na Amazônia e em Rondônia

A situação das nações e povos indígenas na Amazônia particularmente em Rondônia não difere muito de outros indígenas do Brasil, especialmente pródiga em conflitos interétnicos. Em todo o transcurso histórico verificado desde os ciclos da borracha, mineração e mais recente da colonização, têm sido submetidos a todo tipo de atrocidade e violência, principalmente com o expurgo e invasão de suas terras, culminando em casos variados de etnocídios e até extermínio de nações inteiras.

A violência é decorrente do processo histórico, geopolítico e econômico de ocupação na Amazônia brasileira, estando intimamente ligado às distintas formas e visões de apropriação da natureza, onde as populações indígenas e tradicionais que se encontram no espaço amazônico, milenar e secularmente são protagonistas desse processo, enquanto o conceito de natureza para os detentores do Capital nacional e internacional ou daqueles manipulados por ele (o Capital) é totalmente antagônica em relação àquelas populações.

O elemento colonizador, como novo agente nos cenários amazônicos, possui uma característica própria de encarar a natureza como fonte ilimitada de recursos, da qual pode extrair a riqueza onde a idéia que o desenvolvimento passa necessariamente pelo desmatamento. Portanto, logo o processo de colonização é visto como forma de ocupar os grandes espaços “vazios” e “vazios demográficos”, negando o passado da região e das populações pré-existentes como se afirmava na política estatal adotada.

A proposição e incentivo do Estado corroboravam diretamente na ampliação a já deturpada visão do agente colonizador, o qual era obrigado pelo Estado a promover desmatamento, visto como benfeitoria na propriedade, e mais ocorria e ocorre o estímulo

velado de permitir a grilagem, ocupação ilegal, resultando no confronto direto com as demais populações existentes.

Com isso provocando modificações profundas em sua relação e modo de vida, ou seja, com a negação de sua pertença cultural e por conseguinte, a direção de tais políticas orientadas para a região Amazônica, particularmente em Rondônia, isso tem representado não somente a dilapidação do patrimônio cultural dessas populações, mas apresentam em seu bojo alterações irreversíveis ao meio ambiente, colocando em risco a sustentabilidade regional.

Ao abordar a apropriação do espaço, Valter Caseti (1995, p. 19) pondera que “*as relações entre o homem e a natureza (forças produtivas), respondem pelo comportamento da superestrutura (concepções político-jurídicas, filosóficas, éticas, artísticas e suas instituições correspondentes, representadas pelo próprio Estado)*”, ou seja, todas as ações de ocupação e dilapidação do patrimônio “natural” e cultural da Amazônia obedecem a essa lógica do progresso e do desenvolvimento a qualquer custo, mesmo que isso represente a extinção da rica biodiversidade e dos povos tradicionais e indígenas.

Evidencia-se, que as forças produtivas a serviço do Capital, a superestrutura, no caso de Rondônia representado principalmente pelo INCRA não são inocentes e tampouco sofrem de passividade, pois atuam fortemente no espaço territorial impondo sua marca e estabelecem a forma econômica e social nas relações de produção inseridas nessa apropriação espacial.

As relações econômicas e sociais são fatores determinantes para provocar mudanças profundas na cultura, no meio ambiente, representando para as populações indígenas a diminuição e escassez de fontes protéicas alimentares como peixes, caças, produtos da floresta, como constatada em algumas das terras indígenas de Rondônia, “sitiadas”¹¹ por empreendimentos rurais e empresariais. A ocupação e o sítio envolvem a apropriação do relevo e evidenciados como problema, o que define bem Caseti (*op.cit.*, 33):

¹¹ O sentido de sitiadas e de sítio é que muitas áreas de particulares estão no entorno dessas terras indígenas, sendo que igarapés e rios encontram em estado adiantado de degradação, assoreamento ou mesmo com a presença de unidades produtoras de energia provocam a escassez de peixes, sendo que as populações indígenas não recebem a compensação ambiental pelo dano causado pelos proprietários e empresários. Ainda a de se comentar que a utilização de fogo para limpeza de pastagens ou para a expansão de novas áreas de plantio, inúmeras vezes provocam incêndios florestais afugentando e matando animais, sendo comprovando também a existência de caça e pesca, retirada de produtos florestais de forma ilegal e predatória.

[...] a ocupação de determinada vertente ou parcela do relevo, seja como suporte ou mesmo recurso, conseqüentemente responde por transformações do estado primitivo, envolvendo desmatamento, cortes e demais atividades que provocam as alterações da exploração biológica e se refletem diretamente no potencial ecológico.

Em Santos (1996, p. 51), há a preocupação com a modificação do espaço geográfico, pela revolução técnico-científica em decorrência das mudanças econômicas, políticas, culturais e sociais, uma vez que *“o espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá”*. Logo, a compreensão da situação do indígena no Brasil, na Amazônia e em Rondônia, perpassa pelo prisma da inserção dos aspectos abordados por Santos e dos elementos históricos que constituem essa trama provocada pela imposição dos detentores do Capital e que alteraram e continuam modificando intensamente os modos de vida locais.

Essa apropriação ou modificação do espaço geográfico pode ser entendida como processos de territorialização ou dependendo das circunstâncias passa a ser concebida como desterritorialização ou des(re)territorialização, o que no caso das populações indígenas se insere na categoria de desterritorialização, isto devido perder parte de seu espaço ou esse ser descaracterizado de sua forma original, através da ação do Estado ou pelos grupos sociais detentores de Capital.

A configuração territorial das nações indígenas é marcada pelos constantes deslocamentos dessas populações como estratégia de estratégias de sobrevivência, porém em muitos casos, como demonstram Ribeiro e Ribeiro (2000, p.104) era muito *“comum a destribalização de grupos indígenas para atuarem no corte da borracha¹², provocando além de um velado processo de escravidão, a dizimação de inúmeros grupos em virtude de doenças transmitidas pelo contato”*.

Devido a inserção e avanço do Capital nos seringais, ocorreram inúmeros conflitos envolvendo seringueiros e indígenas, com grande mortandade como forma de retaliação os

¹² A destribalização de grupos para o trabalho escravo nos seringais aconteceu em Rondônia, entre eles, o povo Arara, vítima nesse processo. Foram realdeados no final da década de 1960, reconquistando parte de seu território original, agora também ocupado pelo povo Gavião, dos quais era seu inimigo mortal. Ainda tem o caso do povo Orowin (Oro-Towati) igualmente vítima da ganância dos seringalistas, e que praticamente foram extintos na década de 1960, tendo atualmente algumas poucas pessoas que sobreviveram ao terrível massacre, ou etnocídio, conforme assinalam alguns estudiosos do assunto.

seringalistas praticavam expedições punitivas aos indígenas, destacando-se as ações desencadeadas pelos seringalistas. Em Rondônia, conforme asseguram Leonel (1995) e Aparecida Vilaça (1996), respectivamente nas obras “Etnodicéia Uru-Eu-Wau-Wau” e “Quem Somos Nós”, o seringalista Manoel Lucindo da Silva e demais se destacaram pela crueldade e pelo etnocídio, entretanto, devido o pensamento imperante à época, não foram punidos pelo Estado, com exceção de Manoel Lucindo¹³ que foi condenado em um processo que se arrastou por mais de 20 anos e devido sua idade avançada sequer foi preso ou sofreu algum tipo de punição.

Observa-se quanto esse processo de des(re)territorialização, marcado por inúmeros conflitos inter-étnicos e tiveram grandes vítimas como os seringueiros, e particularmente os indígenas, devido a inserção e a força bruta do Capital, contraditoriamente esses atores sociais ficaram na pobreza e excluídos socialmente da grande riqueza produzida pela borracha.

O processo de ocupação na Amazônia se deu de forma brutal, transitória, como a verificada nas áreas produtoras de borracha, exploradas durante meio século a partir de 1870, quando muitos grupos indígenas conseguiram sobreviver, apesar de terem suas áreas territoriais diminuídas ou empreenderam a fuga de seus espaços ancestrais, em razão das pressões de atores sociais em busca de terras e de riquezas. O mesmo método também se aplicou nas áreas de garimpagem e de colonização, a partir dos anos 1950, e de certa forma ainda em curso, com a participação de empresas multinacionais, provocando conseqüências negativas para esses grupos, obrigando-lhes a se retirarem para outros locais ou mesmo “aceitarem” a ação dos novos personagens agindo em seus territórios.

Outros personagens a exemplo dos sem-terra, madeireiros, palmiteiros, caçadores, pescadores e demais “profissionais” fazem incursões, com apoio de agentes públicos, para ocuparem ilegalmente as terras indígenas, nem que para isso ocorram conflitos e mortes.

As questões levantadas sobre a Amazônia, particularmente em Rondônia, devem-se à frágil atuação estatal que se perde nos tortuosos trâmites burocráticos, jurídicos e da incompetência em resolver ou evitar a proliferação do constante estado de armistício. Prova

¹³ Esse massacre aconteceu na década de 1960, na atual Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, quando os Oro-Win (Oro-Towati) foram praticamente extirpados pela ação de Manoel Lucindo.

disso, existem territórios indígenas sem regularização efetuada, facilitando a ação delituosa de segmentos da sociedade nacional.

A Terra Indígena, na concepção e visão do Estado, é espaço homogêneo, meio de produção, onde se encontram os recursos naturais, já para o indígena representa um conjunto de recursos materiais, morais e espirituais contendo dimensões sociopolíticas e cosmogônicas, capazes de assegurar a sobrevivência cultural, espiritual e a forma de vida do grupo.

Estudiosos afirmam que na Amazônia, existem hoje provavelmente 50 grupos de indígenas autônomos, que procuram manter o modo de vida longe da “civilização oficial”, sendo que muitos dos descendentes desses grupos passaram por terríveis experiências e traumas, decidindo retornarem ao seu antigo habitat. Esse isolamento, por sua vez é extremamente arriscado, como se viu no caso de indígenas que “apareceram” em Rondônia, na região de Corumbiara, em 1995, encurralados pelos desmatamentos, agricultura, pecuária e ocupação de suas terras, tornando-se vulneráveis e sem proteção efetiva.

Os projetos de hidrelétricas provocam impactos muitas vezes irreversíveis às populações indígenas como o desvio dos cursos d’água prejudicando a navegação, mortandade e diminuição de fontes protéicas, alterações no ecossistema através da alagação provocada pelas barragens comprometendo o relevo, vegetação, solos e a própria qualidade da água, entre outras variáveis, surgimento de vetores epidêmicos e endêmicos, e conseqüentemente modificando a estrutura socioeconômica, física, étnica, organização social e cultural dessas populações.

Outro elemento de impacto é a sobreposição de áreas, algumas sendo unidades de conservação, áreas públicas e sedes municipais colaborando para a vulnerabilidade das culturas e a integridade dos territórios indígenas, assim como a proposição de criação de municípios que afetariam diretamente essas populações através da redução dos territórios, deixando-os inseguros quanto ao futuro, sendo que o conflito ocorre devido às falhas na aplicabilidade das leis, apesar da Constituição Federal de 1988 em seu Art. 231, inciso 4º, preconizar a inalienabilidade, indisponibilidade e imprescritibilidade das terras indígenas.

O impedimento ou protelação na demarcação das terras indígena até recentemente era tido sob o motivo do risco que representava à segurança nacional, mas diversamente no que se

refere ao avanço nas medidas de regularização das terras assegurou o direito dos indígenas, minimizando ou colocando fim aos conflitos pela posse de terra em algumas regiões, e concomitantemente assegura a integridade territorial brasileira.

Por outro lado, o ato de demarcar as terras não garante necessariamente preservação física dos indígenas e das terras como tem acontecido no Brasil, e em particular na Amazônia, onde em nome do “progresso” e do “desenvolvimento” atuam forças poderosas da sociedade não-indígena¹⁴ que aproveitam a fragilidade institucional do Estado, para promover ações delituosas e conflitos causadores de morte. Isso tem ocorrido frequentemente em praticamente todas as terras, marcando a história da Amazônia com verdadeiros massacres e etnocídios aos povos indígenas, através de expedições punitivas, ao ponto de muito desses povos só existirem hoje, na literatura.

O modelo de desenvolvimento em vias de implantação no país é marcado pelo agrobussines, o que ocasiona às populações indígenas mais próximas aos empreendimentos, contaminação da água, solo e ar. E concomitantemente se realiza a cooptação de lideranças, levando a um quadro de instabilidade social, com graves e irreparáveis perdas para essas sociedades.

Em inúmeras terras indígenas no Brasil e em especial na Amazônia devido às condições econômicas impostas, muitos indígenas buscam renda e um melhor padrão de vida, compilando uma cultura sem quaisquer relações com a sua, passando a desenvolver atividades como a de trabalhadores rurais e urbanos sem quaisquer tipos de garantias e direitos trabalhistas, sujeitando-se à marginalização social.

Essa insensibilidade da sociedade e das instituições para com essas territorialidades¹⁵, “sitiadas” em áreas urbanas, e, especialmente no espaço rural com suas próprias contradições sociais, desperta o desejo das populações indígenas em obter o mesmo padrão de vida experimentada pelos capitalistas – uma grande ilusão, pois as atividades com madeiras,

¹⁴ Essas forças são compostas geralmente por madeireiros, garimpeiros, políticos, grileiros, fazendeiros, entre outros atores sociais que vêem as terras indígenas como obstáculo ao desenvolvimento, ou seja, a expansão do Capital.

¹⁵ Penso que o termo correto não deveria ser terra e sim **ilha**, uma vez que são espaços socioculturais cercados por espaços externos com características diferenciadas de produções econômicas e sociais em relação aos povos indígenas, com isso esses povos passam a ter como referência as áreas de entorno. Do ponto de vista econômico as ilhas representam áreas deprimidas impedindo o avanço do Capital.

minerais, agricultura comercial, beneficia poucos indígenas, enquanto o passivo ambiental fica para todo o povo.

7. O indígena e a colonização em Rondônia

A Amazônia era ocupada por um grande número de etnias dizimadas ao longo dos séculos por doenças, conflitos e lutas, processos de escravização e confinadas em missões catequizadas, a partir do século XVII. Ocorreu ainda a corrida em busca das drogas do sertão, do extrativismo da borracha, sorva, entre outras riquezas florestais, iniciando a miscigenação e fricção interétnica, com a presença e ação dos sertanistas. No século XX, até início dos anos de 1970, os maiores algozes das populações indígenas em Rondônia foram os seringalistas promotores de intensos massacres. A partir de então, as populações indígenas passaram a ser alvos de novos atores sociais, os colonizadores, que vinham em busca da terra prometida atraídos pela propaganda oficial do regime militar e apoiados irrestritamente pelo INCRA.

Assim verifica que a importância da Amazônia como ponto estratégico para a própria existência do Brasil perpassa os regimes e os governos. O Governo Vargas, sinônimo de brasilidade e nacionalismo patriótico, pautou-se na estratégica de marchar rumo ao oeste, ocupando os “vazios demográficos”, confirmando a evidência empírica da baixa densidade demográfica. O mesmo caminho Juscelino Kubitschek também faria durante o seu governo quanto à política de ocupação do interior brasileiro, com a abertura de estradas que permitiriam “levar o desenvolvimento” aos rincões mais distantes.

As políticas adotadas pelos governos militares previam “*integrar para não entregar*”, notadamente apoiando a colonização da região, e em particular a de Rondônia a partir do final dos anos 1970. O que fica evidente é o processo de ocupação com propósitos claros de debelar as graves tensões sociais da luta pela terra, especialmente, na região Centro-Sul brasileira. Tais tensões eram marcadas também pelo processo mecanização e modernização do campo, expulsão dos trabalhadores rurais e o engajamento político através das organizações que lutam por melhorias sociais.

Assim, houve a transferência de problemas sociais, pois se acreditava na desmobilização desses trabalhadores, resultando aqui na Amazônia um barril de pólvoras que viria a explodir brevemente, através da grilagem de terras, acentuando conflitos com as populações indígenas, ribeirinhas e caboclas, estabelecidas há muito tempo na região.

O estabelecimento da relação antagônica, entre o que chega e aquele que se encontra, provoca conflito das visões de natureza sobre desenvolvimento e da sustentabilidade da Amazônia. O que chega acredita ser o paradigma do desenvolvimento, impondo o seu pensamento, modo de vida, visão de mundo e de natureza; enquanto o que estava há tempo é visto como ultrapassado em sua cosmogonia e relação com a natureza.

Esta constatação torna-se acentuada quando se verifica a ação dos planejadores do espaço rondoniense, no caso o INCRA, para o processo de colonização através da distribuição de lotes e assentamentos seguindo, para alguns autores, o padrão *“espinha de peixe”*, ou a *“teoria dos pólos”* concebida por François Perroux (1961).

Para esse autor a concepção deve ser precedida de uma reflexão sobre a análise de teorias econômicas espaciais, conceituando espaço, região e pólo a partir de uma intervenção externa capaz de promover o desenvolvimento de determinado território. O padrão *“espinha de peixe”* é constatado em quase todo o Estado, consiste em pequenas propriedades dispostas em linhas de ocupação a partir de uma estrada vicinal principal, onde a principal atividade econômica é a agricultura de subsistência. Por sua vez, os colonos incentivados pelo INCRA, só seriam efetivamente donos da terra os que promovessem benfeitorias, implicando em desmatamentos, desastres ambientais sérios como assoreamento dos rios e extinção das matas ciliares, conseqüentemente diminuindo ou extinguindo peixes e caças, base alimentar das populações radicadas.

Esse padrão adotado está em evidência nos novos assentamentos promovidos pelo INCRA, apesar de ser contestado veementemente, como ratifica José Vicente Tavares dos Santos (1993, p. 126) *“às linhas curvas e sinuosas dos longos rios se opõe a forma geométrica das zonas de colonização, como a cor ocre dos terrenos contrasta com o verde escuro e pontilhado das grandes árvores”*.

As estratégias de ocupação e colonização adotadas para Rondônia, não teve somente efeitos desastrosos à natureza, mas avançou sobre o território das populações indígenas, sob as mais variadas formas, conduzindo indubitavelmente para o genocídio e o etnocídio de várias nações ou a diminuição de outras tantas. Contribuiu decisivamente para a marginalização desses povos ou tornaram-se refém desse processo, em virtude dos inúmeros conflitos interétnicos, deixando-os vulneráveis ao avanço incontestado do Capital apoiado inclusive por agentes governamentais.

Situações de massacres eram comuns na década de 1960, porém acrescentando dessa vez a figura do garimpeiro e das empresas mineradoras de Capital nacional e internacional. O caso mais emblemático se deu com o povo Cinta Larga, em Rondônia e Mato Grosso, habitante da Terra Indígena Roosevelt, que sofreram vários e sucessivos massacres, entre eles o do “Paralelo 11” na década de 1960¹⁶, porém sem punição para os mandantes dos crimes. Uma sucessão de fatos culminou com o enfrentamento em 2004, e um deles foi a morte de 29 garimpeiros, conforme noticiado na imprensa como uma barbárie, ou seja, aplicam-se dois pesos e duas medidas quando se é conveniente. A razão para tal ação dos indígenas deu-se em razão dos garimpeiros insistirem na retirada de diamantes da Terra Indígena Roosevelt, apesar de terem várias vezes sido expulsos do local. É preciso ter claro que tal reação dos indígenas estava relacionada ao processo histórico de ameaças, massacres e humilhações sofridas desde o início do século XX, porém nesse episódio violento não se tem oficialmente registrado o número de indígenas mortos.

E depois desse episódio continuam constantes pressões constantes de invasões dessa Terra por parte de garimpeiros, políticos, entre outros atores, devido a presença de minerais valiosos como diamantes; entretanto a maioria de sua população vive em condições sub-humanas. A caça e a pesca estão cada vez mais escassas, devido às ações antrópicas

¹⁶ Esse massacre internacionalmente conhecido, consistiu no assassinato em massa dos cinta-larga, com apoio de funcionários públicos, entre os quais o diretor do SPI, major da Aeronáutica Luiz Vinhas Neves, sendo executado por pistoleiros a mando de empresários e seringalistas. A estratégia adotada para eliminar a população dava-se com o agraciamento de alimentos aos indígenas com a presença de um veneno arsênico, veneno mortal, sendo que algumas aldeias aeronaves jogavam brinquedos contaminados com vírus de gripe, sarampo e varíola, provocando a mortandade da população. Essa ação de eliminação do povo indígena incluía desde o roubo ao estupro, assim como grilagem, assassinato, suborno, tortura, entre comportamentos. O “Massacre do Paralelo 11”, por sua vez representou o fim do SPI e a criação da FUNAI que também apresenta várias contradições no tratamento com os indígenas.

provocadas por garimpeiros, como desmatamento, assoreamento dos cursos d'água; as escolas, por sua vez estão em sua maioria danificada e o atendimento médico emergencial é extremamente precário.

O que se constata, sobretudo na Amazônia, principalmente a partir dos anos 1970, através dos vários megaprojetos de desenvolvimento, aqueles de maior impacto permitiram o avanço da pecuária e agricultura como fronteira agrícola do país e ainda a mineração, provocando o surgimento de vários núcleos urbanos que agem pressionando, encurralando e confinando a população indígena dentro de seus territórios. Em muitos casos, ocorreu crescimento populacional interno, e o confinamento provocou tensão entre os grupos familiares, resultando num quadro social perverso, pois o espaço ao ser reduzido para plantar, caçar e pescar, quando não está poluído ou antropizado, além do convívio com a natureza ficar restrito ou mesmo torna-se inexistente, provocando alterações de ordem física e psicológica no grupo.

No passado, Rondônia abrigava um número expressivo de indivíduos, caracterizando uma pluralidade de etnias com rico patrimônio cultural atualmente é ainda relevante, mas segundo os dados disponibilizados em <http://www.funai.gov.br> apontam uma população de 6.314 indígenas das etnias Aikaná, Jabuti, Mutum, Urupá, Ajuru, Kanoê, Nambikwara, Amondawa, Karipuna, Pakaanova, Arara, Karitiana, Paumelenho, Arikapu, Kaxarari, Sakirabiap, Ariken, Koiaia, Suruí, Aruá, Kujubim, Tupari, Cinta Larga, Makuráp, Uru-Eu-Wau-Wau, Gavião, Mekén e Urubu. Os dados da FUNAI não são plenamente confiáveis, assim como no que se refere aos nomes das etnias existentes, divergindo das informações das organizações indigenistas, embora desatualizados apontam a existência de 7.267 indígenas.

As 21 Terras Indígenas em Rondônia, demonstradas no Mapa 03 (p. 87) e nos dados da Tabela 1 (p.86), perfazem 4.807.290,42 hectares correspondendo a 20,15% da superfície territorial do Estado, apresentando os menores índices de antropização, embora tenham constantemente pressões causadas por invasões de toda ordem. A criação e regularização dessas terras ocorreram a partir dos anos 1980 coincidindo com a colonização, a chegada de grande número de migrantes em busca de espaços para produzir e abertura de estradas atingindo diretamente as populações ancestralmente fixadas no território, ampliando e gerando conflitos interétnicos, além do aumento do passivo ambiental com desmatamento e queimadas.

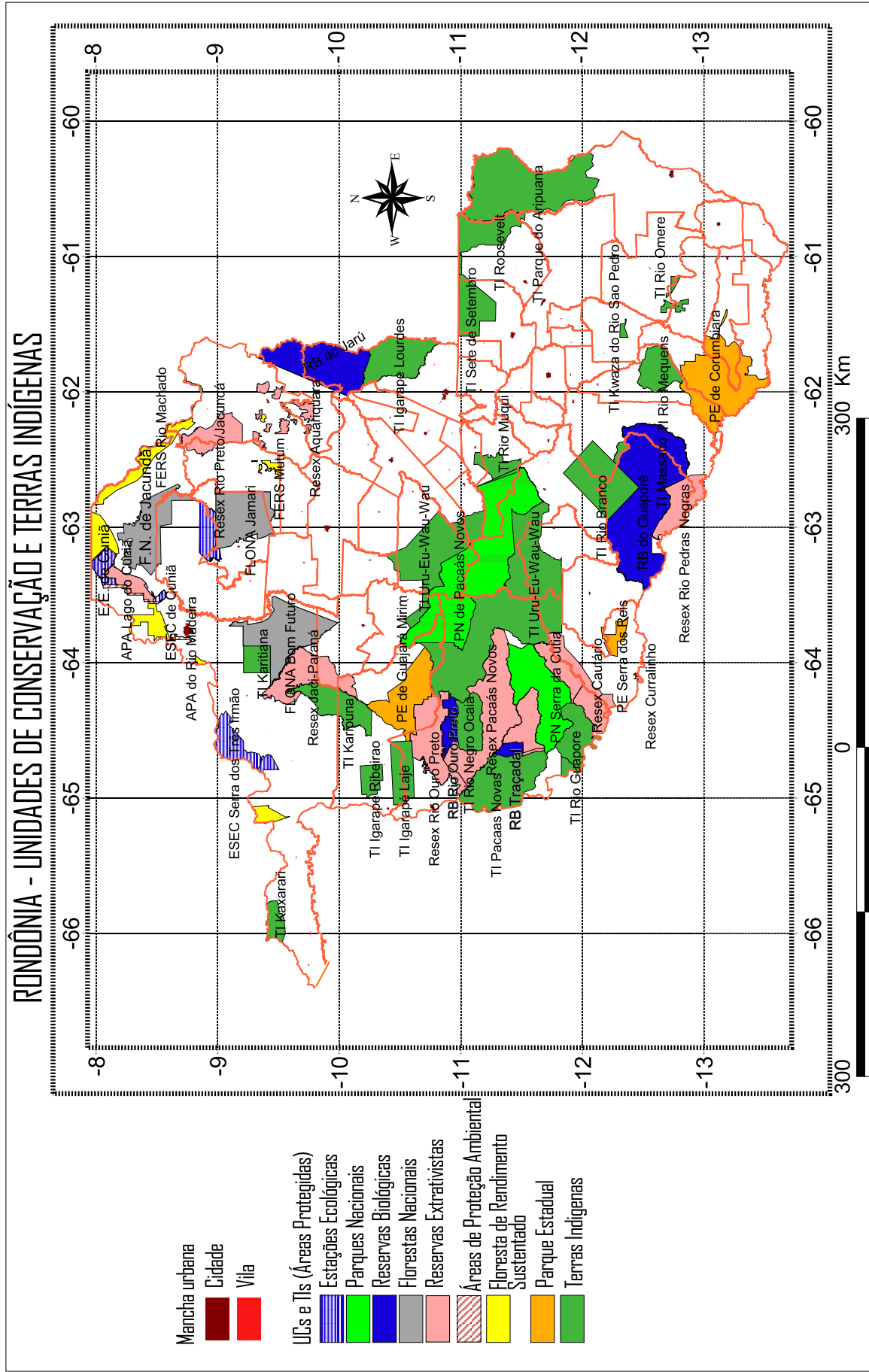
Essa solução encontrada pelo Estado, embora com a pressão de parte de ambientalistas internacionais, deu-se com o aporte financeiro da FUNAI e a tomada de empréstimos superiores a 1,3 bilhões de dólares junto ao Banco Mundial - BIRD, sendo executados através do Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil – POLONOROESTE e Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia – PLANAFLORO. Foi destinado menos de 10% do total para atendimento aos povos indígenas, acrescentando a excessiva burocracia e a demora na execução dos trabalhos as quais resultaram em perdas significativas de parte dos territórios ancestrais.

Tabela 01 - Terras indígenas em Rondônia

Terra Indígena	Área (ha)	Perímetro (km)	Dec. ou Port.	Situação Fundiária		Fonte de Recursos	Municípios	Etnias	População
				Demarcada	Interditada				
Igarapé Laje	107.321	152	86.347/81	X		FUNAI	Nova Mamoré e Guajará-Mirim	Pakaá Nova (Orouan)	541
Igarapé Lourdes	185.533	270	88.609/83	X		FUNAI	Ji-Paraná	Gavião Ikolen e Arara Karo	500
Igarapé Ribeirão	47.963	95	86.347/81	X		FUNAI	Nova Mamoré	Pakaá Nova (Orouan)	243
Karitiana	89.698	124	93.068/86	X		FUNAI	Porto Velho	Karitiana	320
Rio Branco	236.137	200	93.074/86	X		POLONOROESTE	São do Miguel do Guaporé, Alta Floresta do Oeste, São Francisco do Guaporé	Aruá, Arikapu, Kanoé, Corumbiara, Jaboti, Ajuru, Kampé, Tupari e Makurap	320
Rio Negro Ocaia	104.063	181	86.347/81	X		FUNAI	Guajará Mirim	Pakaá Nova (Orouan)	668
Sete de Setembro	247.869 (sendo 100.146 em RO)	204	88.867/83	X		FUNAI	Cacoeira-RO, Espigão d'Oeste-RO, Rondolândia-MT,	Surui de Rondônia, autodenominados Paiter	920
Parque Indígena de Aripuanã	1.614.366 (sendo 671.500 em RO)	745	98.417/89	X		POLONOROESTE	Vilhena – RO, Juína-MT	Cinta Larga e povos indígenas autônomos	360
Uru-Eu-Wau-Wau	1.867.117	865	275/91	X		POLONOROESTE	Campo Novo de Rondônia, Cacaulândia, Nova Mamoré, Guajará-Mirim, Costa Marques, São Francisco do Guaporé, Seringueiras, São Miguel do Guaporé, Alvorada do Oeste, Mirante da Serra, Jaru, Gov. Jorge Teixeira, Monte Negro.	Uru-Eu-Wau-Wau (autodenominados Jupai), Amondawa, Oroin (autodenominados Oro Towati), Juma, Povos indígenas autônomos (Junrei, Yvyraparakwara e outros)	180
Pucacá Novos	279.906	304	256/91	X		FUNAI	Guajará Mirim	Pakaá Nova (Orouan)	1.223
Roosevelt	233.056	376	262/91	X		FUNAI	Espigão do Oeste, Pimenta Bueno – RO e Rondônia – MT	Apurinã, Cinta Larga	502
Tubarão Latundê	118.000	170	259/91	X		POLONOROESTE	Chupinguaia	Aikanã, Nambikwara Latundê Nambikwara Sabanê	180
Rio Mequéns	107.553	142,4	Dec. De 23.05.96	X		PLANAFLORO	Alto Alegre dos Parecis	Macurap, Sakirabab, Kuratega, Piribitab, Massaca e Kampé	89
Karipuna	153.350	221	306/MJ de 17.05.96	X		PLANAFLORO	Porto Velho e Nova Mamoré	Karipuna, Karitiana e autônomos	06
Sagrana	18.120	92,3	Dec. De 23.05.96	X		PLANAFLORO	Guajará Mirim	Pakaá Nova (Orouan)	269
Rio Guaporé	115.788	222,9	Dec. De 23.05.96	X		PLANAFLORO	Guajará Mirim	Aikanã, Aruá, Kanoé, Ajuru, Corumbiara, Meken, Jaboti, Macurap, Tupari	589
Massaco	421.895,769	403,04	Dec. 14.12.1998.	X		FUNAI	Alta Floresta do Oeste e São Francisco do Guaporé	Povo indígena isolado, denominado Siriono?	-
Rio Muqui			552 de 15.07.96			FUNAI	Alvorada do Oeste e Uruará (Desinterditada em 2004)	Miqueleno e Povo Indígena Isolado	
Kwazar do Rio São Pedro	16.300	56,24	Dec. S/N de 11/02/2003	X		FUNAI	Alto Alegre dos Parecis	Kwaza, Aikanã	25
Omerê	26.177,1864	80,97	Dec. S/N de 19.04.2005	X		FUNAI	Chupinguaia e Corumbiara	Kanoé e Akunt'su	09
Kaxarari	145.889 (sendo 42.000 em RO)	201,6	93.073/86	X		FUNAI	Porto Velho-RO e Lábrea-AM	Kaxarari	323

Fontes: Geotlas Ambiental de Rondônia; FUNAI; Proteção Ambiental Cacoalense - PACA; Kanindê; ISA; Ministério da Justiça; CIMI; Senado Federal
Organização: ALMEIDA SILVA, Adnilson de. 2007.

Mapa 03 – Rondônia – Unidades de Conservação e Terras Indígenas



8. O indígena em Rondônia e as políticas públicas e de ordenamento territorial.

Ao analisar o processo de ocupação da região Amazônica, Bertha K. Becker (2001, p.135) constata que esse processo realizou-se a partir das iniciativas externas, com adoção de padrão econômico que atende as exportações e as explorações desenfreadas dos recursos naturais, caracterizando-se em *“economia de fronteira”*, sendo o controle territorial efetivado pela *“intervenção em locais estratégicos, de posse gradativa da terra e da criação de unidades administrativas diretamente vinculadas ao governo central”*.

Em sua análise, admite que os modelos de ocupação territorial tiveram dimensões distintas, uma vez que se fundamentaram nos princípios externos, exógenos ao território com ações de relações construídas, a partir dos grandes centros econômicos, como expressão contemporânea do momento histórico; e a outra com caráter interno ou endógeno, direcionado ao desenvolvimento da autonomia local.

O encontro dessas visões antagônicas, relativa no primeiro caso às redes de articulação externa, é direcionado a salvaguardar a produção e exportação; enquanto o endógeno se relaciona diretamente às grandes extensões de terra destinadas à subsistência das populações locais. A interação desses diferentes olhares, permite a existência dicotômica entre exportação *versus* desenvolvimento local, na afirmação da mesma autora, estabelecendo os grandes conflitos ainda em marcha na região.

Com uma política desenvolvimentista tomada na década de 1950 foi instaurado um novo modelo econômico destinado a substituir as importações e incrementar a produção industrial, ampliando o mercado interno. Como conseqüências são realizadas grandes obras de infra-estrutura, especialmente estradas como a rodovia Belém-Brasília e Cuiabá- Porto Velho buscando a integração da Amazônia, tida como subdesenvolvida e dependente economicamente do Centro-Sul e Distrito Federal.

Com a égide dos governos militares (1964 a 1985) adotaram-se para a Amazônia políticas de desenvolvimento e integração visando à maximização dos benefícios econômicos, utilização dos recursos naturais e incentivo à ocupação dos “vazios demográficos” como forma de minimizar os conflitos sociais, econômicos e geopolíticos existentes nas demais

regiões e, desse modo, modernizar o país. Nesse sentido, Gerd Kohlhepp (2002, p. 37) entende que *“a região amazônica era vista como escape espacial para os conflitos sociais não-solucionados”*.

Nesse período foram concebidos os planos de desenvolvimento e a forte presença estatal conduzindo o planejamento regional e territorial da Amazônia, caracterizando o que Becker (*op.cit.*, p.137) denomina como sendo *“um novo e ordenado ciclo de devassamento amazônico”*, marcado pelas estratégias de ocupação territorial atrelado à produção do espaço político e ao controle social, técnico e político de apropriação e domínio do território.

As estratégias surgidas, em forma de planos e programas direcionados a integração nacional e a ocupação da Amazônia, na década de 1970, quando se colocou em prática o Programa de Integração Nacional – PIN, através da instituição do Decreto-Lei nº 1.106/1970, objetivando integrar o Nordeste e a Amazônia, financiando a infra-estrutura. Posteriormente foi instituído o Programa de Redistribuição de Terras – PROTERRA, complementar ao PIN, por meio do Decreto-Lei nº 1.178/1971, visando oportunizar o acesso a terra, a melhoria as condições da mão-de-obra e o fomento agroindustrial, tendo como Órgãos articuladores a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia - SUDAM, atual Agência de Desenvolvimento da Amazônia - ADA e a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste - SUDENE, hoje Agência de Desenvolvimento do Nordeste - ADENE, todavia a gerência e execução do PROTERRA ficavam sob a responsabilidade do INCRA.

Essa condição dada ao Órgão Executor tornou-o tão poderoso politicamente devido ao aporte financeiro tornando-se mais importante do que o próprio Governo do Território. Desse modo executaram-se os Projetos Integrados de Colonização - PICs distribuindo lotes com 100 hectares e uma infra-estrutura de apoio como estradas, escolas e Núcleos Urbanos de Apoio Rural - NUARs os quais foram transformados em distritos, constituindo atualmente a maior parte dos municípios rondonienses. O INCRA executou também os Projetos de Assentamento Dirigidos - PADs tendo áreas médias de 200 hectares e destinados a empreendimentos agropecuários, porém sem a mesma infra-estrutura verificada nos PICs. E ainda os Projetos de Assentamento Rápido - PARs com áreas de até 50 hectares, mas sem quaisquer infra-estruturas.

Paralelamente a distribuição de terras pelo INCRA, outros grandes projetos e programas eram colocados em execução na Amazônia como o Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais – POLAMAZÔNIA, conforme Luciana Rocha Leal da Paz (2006, p.88): *“os investimentos para as atividades produtivas ligadas às áreas agropecuária, industrial, florestal e mineral, por meio de reduções dos tributos e outros benefícios de cunho financeiro, procurando atrair para a região empresas e migrantes com maior poder econômico”*.

Em virtude do POLAMAZÔNIA não atender satisfatoriamente as demandas da região, o Governo Federal instituiu em 1982 o Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil – POLONOROESTE atuando geograficamente em Rondônia, oeste e noroeste de Mato Grosso, financiando a pavimentação da BR 364 no trecho Porto Velho a Cuiabá, promoveu aberturas de linhas vicinais, assim como a ocupação e regularização fundiária realizada pelo INCRA.

Essa dicotomia entre o planejado e o realizado, entre a preservação e o desenvolvimento estiveram sempre presentes no POLONOROESTE, conforme menciona Leonel (1991, p. 320): *“o homem não é o centro das políticas públicas na Amazônia, muito menos as populações tradicionais amazônidas, índios, caboclos, seringueiros ou ribeirinhos”*. Como consequência imediata desse Programa, ocorreu um crescimento populacional sem precedentes em Rondônia, vieram migrantes em busca de terras, resultando numa violenta pressão sobre os territórios indígenas, provocando a perda parcial ou total de seus territórios, além de mortes, e proliferação de várias doenças não conhecidas por essas populações.

Entrementes, na época em que o Programa esteve em vigência em Rondônia apoiou financeiramente a criação das Terras Indígenas Rio Branco, Uru-Eu-Wau-Wau, Tubarão Latundê e Parque Indígena de Aripuanã, na qual engloba parte do território mato-grossense.

Apesar de em seu bojo o POLONOROESTE contemplar ações de apoio aos agricultores, preservação do meio ambiente e proteção das comunidades indígenas, os resultados foram nefastos principalmente ao meio ambiente e aos indígenas, ao ponto do BIRD, financiador do Programa, reconhecer publicamente o grande equívoco que havia cometido, dado as pressões de entidades ambientalistas mundiais.

Como forma de reparar esses equívocos, uma das providências tomadas foi a criação da TI Uru-Eu-Wau-Wau, mesmo apresentando ainda problemas de superposição do Parque Nacional de Pacaás Novos - PNPn e o litígio do PAD Burareiro, estabelecendo ainda o Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia - PLANAFLORO, através de Lei Complementar Estadual nº. 233, de 06.06.2000, o Zoneamento Socioeconômico-Ecológico - ZSEE do Estado de Rondônia, também financiado com recursos do BIRD. Essa Lei definiu a área como Zona 03 - Área Institucional formada por terra indígena - cuja parte do território nacional de uso limitado por lei, onde o aproveitamento dos recursos naturais somente poderá ser efetuado mediante autorização ou concessão da União.

No entendimento de Aziz Ab'Saber (1989, p. 4-5) o ZSEE deveria ser realizado através de um minucioso estudo técnico-científico, considerando que:

[...] em uma determinada conjuntura geográfica equivale a realizar um estudo para determinar a vocação de todos os subespaços que compõem um certo território, e efetuar o levantamento de suas potencialidades econômicas, sob um critério basicamente ecodesenvolvimentista[...]. Envolve uma metodologia ecodesenvolvimentista para as questões básicas de utilização dos espaços físicos e ecológicos, a par com uma metodologia pragmática e cuidadosa sobre a forma mais conveniente e dinamizadora para a utilização dos recursos eventuais do subsolo. Envolve a recuperação correta das experiências anteriores, incluindo uma análise das razões do seu fracasso ou do seu sucesso. Implica em um cruzamento dos conhecimentos sobre os fatos fisiográficos e ecológicos com os fatos da conjuntura econômica, demográfica e social da região.

O PLANAFLORO surge com a função precípua de corrigir os erros cometidos pelo POLONOROESTE, tendo como focos principais a promoção do desenvolvimento sustentável, ou seja, incorporando elementos ecológicos, econômicos e sociais, buscando a racionalização e reordenamento do espaço territorial rondoniense. Sua instrumentalização contou com o ZSEE, tem início em meados da década de 1980, quando se esgotavam os recursos do POLONOROESTE. Com recursos financeiros desse Plano foram criadas as Terras Indígenas Rio Mequéns, Karipuna, Sagarana, Rio Guaporé.

Inicialmente foi trabalhada a Primeira Aproximação do ZSEE utilizando-se os dados disponíveis no momento, concebendo seis zonas distintas para intervenção espacial, posteriormente realizou-se a Segunda Aproximação definindo-se três zonas específicas.

Alguns aspectos, todavia, merecem atenção num plano complexo, como foi o caso do PLANAFLORO, conforme alerta Ab’Saber (op.cit. 5-6):

[...] sociedades mais complexas avaliam os recursos ecológicos de um modo altamente setorizado, procurando utilizar apenas aqueles que mais diretamente interessam ao seu tipo de atividade. As chamadas classes produtoras vêm na natureza apenas os recursos que interessam ao tipo de atividades a que se dedicam. Têm outras óticas para a percepção da economicidade dos recursos naturais. [...] **é preciso fixar a idéia de que qualquer que seja o critério para identificar e delimitar regiões geoecológicas, poderão ocorrer desajustes maiores ou menores entre a área de extensão das condições naturais, grosso modo, homogêneas, e a área de abrangência e atuação das infra-estruturas instaladas.** (Grifo nosso)

No caso do PLANAFLORO, o ZSEE e outros instrumentos jurídicos criados para assegurar e garantir a cidadania da população indígena não se mostrou de todo eficaz, pois os valores socioculturais têm sido esgarçados e seu espaço territorial e cultural tem sofrido agressões e pressões, de várias naturezas e graus diferenciados de intervenção e intensidade, alterando o modo de vida indígena, configurando o desrespeito aos territórios tradicionais ocupados, mediante invasão de terras, apropriação indébita de madeira e outras riquezas, através de ações principalmente de madeireiros e grileiros.

O PLANAFLORO, a exemplo do POLONOROESTE, sofreu inúmeras críticas, especialmente por um conjunto de representantes da sociedade civil, devido a erros idênticos, principalmente pelo desvio de seus objetivos propostos, apesar de ser uma das primeiras experiências em Zoneamento no país juntamente com o Plano de Desenvolvimento Agroambiental – PRODEAGRO, do Estado de Mato Grosso.

Uma série de entraves de ordem legal, política e institucional tornou o Plano extremamente burocratizado e lento, não atingindo aquilo que inicialmente havia sido previsto, logo as ações não atenderam o conjunto dos possíveis beneficiários. Ainda se infere, devido às pressões existentes da sociedade como um todo, onde os segmentos mais fragilizados organicamente foram os que tiveram menores benefícios, a exemplo das populações indígenas que ficaram à mercê da boa vontade governamental.

Outras ações propostas e viabilizadas para Rondônia como o Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil do PPG-7, Eixos Nacionais de Integração e Desenvolvimento – ENID, Programa Brasil em Ação, Avança Brasil seguiram a mesma

tendência dos planos e programas anteriores, havendo dicotomia entre o planejado e o executado.

Em direção idêntica encontra-se o Programa de Aceleração do Crescimento – PAC, adotado pelo Governo Lula, segundo a visão de muitos ambientalistas, tem-se mostrado mais perverso à causa ambiental do que vários dos governos anteriores. Apesar de se auto-proclamar defensor das causas populares, a ação política tem se pautado na generosidade da implementação de processos antrópicos na Amazônia, permitindo inclusive o arrendamento das florestas públicas e a inanição orçamentária e financeira da FUNAI e FUNASA, de modo que os povos indígenas fiquem mais desamparados e vulneráveis.

O PAC busca implantar e implementar empreendimentos de infra-estrutura com as mesmas formas e modelos de desenvolvimento adotados no passado, não se levando em consideração as questões sociais e ambientais, sendo essa última vista como “*um entrave ao desenvolvimento do país*”, conforme afirmação do próprio Presidente Luiz Inácio Lula da Silva.

Esse entrave fez com que o governo reestruturasse político-administrativamente o IBAMA transferindo parte da responsabilidade a um novo Órgão, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, com a finalidade de agilizar a operacionalização dos licenciamentos ambientais e assim permitir que as ações de infra-estruturas como estradas, hidrelétricas, gasodutos, entre outros empreendimentos pudessem ser implantados na Amazônia. Desse modo, o PAC se expressa como uma decisão política não considerando as características e especificidades regionais e tampouco os aspectos técnicos, os impactos sociais e ambientais advindos desses empreendimentos.

CAPÍTULO III – TERRITÓRIO INDÍGENA: ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DA CONCEPÇÃO DE MUNDO



Foto 03 – Guerreiro Jupaú e família

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. Aldeia Alto Jaru, em 19/04/2007. O guerreiro Arimã-Ga com a esposa Juwé Hen'a e as meninas Morang Hen'a, Mborep Hen'a e Mborói Hen'a, com os adereços que usavam constantemente antes do contato.

O povo ameríndio era filho do rio e da terra
O grande rio mar, re-descia a cordilheira
Civilizações já viviam no meio da selva
As caravelas cruzaram o grande oceano
Colombo então neste solo sagrado pisou
Cabral aportou e achou que era dono da terra
Em nome de Deus e do rei tomou posse do chão.
(Continente Perdido – Toada do Garantido).

III –TERRITÓRIO INDÍGENA: ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DA CONCEPÇÃO DE MUNDO

A forma de conceber o mundo e as suas relações é peculiar a cada povo, assim como diferenciar os espaços, ou seja, cada agrupamento humano possui sua visão peculiar de mundo e entre as populações indígenas tal fato se reproduz. Na trajetória sócio-histórico-territorial eram tidos como nômades, caçadores e pescadores, em razão dos processos econômicos e colonizatórios fazendo com que poucos povos ainda conseguissem manter-se com as mesmas características do que se verificara antes do “descobrimento”.

Esses povos pagaram e pagam um preço demasiadamente alto pela chegada das novas frentes pioneiras, primeiramente submetidos a uma endocultura até como estratégia de sobrevivência; por outro lado àqueles que tentam desafiar à lógica capitalista são duramente perseguidos, como é o caso dos povos autônomos. E segundo porque tem seus territórios reduzidos, assim como os recursos naturais são dilapidados, muitas vezes com a complacência do Estado e pela ingenuidade ou cooptação de lideranças indígenas.

Tais situações têm levado muitos povos indígenas, a não terem uma referência clara e objetiva do seu espaço territorial, mesmo porque, na maioria das vezes, não são reconhecidas suas identidades. Almeida Silva (2007, p. 01) entende que a compreensão do universo indígena passa por:

[...] uma série de questionamentos sobre nossos preconceitos e dogmas criados em nossa forma de agir e pensar. Em uma análise imediata podemos, inicialmente, ver o mundo indígena como sendo composto por uma singularidade simples, todavia ao adentrarmos e relacionarmos com seu mundo verifica tratar-se de uma complexidade sociocultural, exigindo muita habilidade para entendermos o seu modo de vida e as múltiplas relações que compõe esse universo aparentemente tão distante do nosso, mas que nos oferece grandes ensinamentos.

Essa compreensão sobre o universo e territorialidade indígena encontra ressonância em estudos apresentados por Alcida Rita Ramos (1986, p. 11) quando demonstra as particularidades de cada povo e sua história, onde *“não há duas sociedades indígenas iguais. Mesmo quando ocupam zonas ecológicas semelhantes, elas mantêm sua individualidade, tanto no plano das relações sociais como no campo simbólico”*.

As particularidades mencionadas pela autora sobre os povos indígenas, se confrontados com as demais parcelas da sociedade, apresentam traços comuns, tendo mecanismos próprios de organização de espaço de produção e vivência.

Harvey (1993, p. 190) aponta que essa particularidade encontrada *“pode esconder diferenças radicais de sentido porque os próprios processos de produção da comunidade divergem notavelmente de acordo com as capacidades e interesses do grupo”*, com isso os territórios desses povos apresentam-se ambíguos, contraditórios e de lutas, refletindo sua interpretação e ação sobre a visão especial de seu mundo.

A interpretação do universo indígena tem que ser vista e analisada como processo histórico de vida do próprio grupo, conforme assegura Michel de Certeau (1976, p. 40) ao mencionar: *“o passado é antes de tudo o meio para representar uma diferença [...] presentifica uma situação vivida”*, permitindo a diferenciação do presente e do passado, ao tempo em que cria *“espaços particulares de resistência e liberdade – “heterotopias” – diante de um mundo de outra maneira repressor”*, segundo Harvey (*op.cit.*, p. 196).

O simbolismo e a mitologia constituintes do mundo indígena representam a forma como o homem e o meio no qual vive, tem uma relevância ímpar na concepção do território, a esse respeito Carl G. Jung (1986, p.18-21) exprime que: *“originou-se uma imagem do universo longe da realidade, mas inteiramente ligada às fantasias subjetivas. [...] O mito não é uma fantasia pueril, mas um dos requisitos mais importantes da vida primitiva”*.

Os grupos indígenas, mesmos incorporados há tempos na sociedade nacional, não esqueceram dos simbolismos presentes no seu cotidiano, como enfoca Guillaume Ferrero (1985, p. VII): *“o homem não muda tão depressa; sua psicologia no fundo permanece a mesma; e se sua cultura varia muito de uma época para outra, não é isto que modificará o funcionamento do seu espírito”*.

1. A territorialidade Jupaú: relação com o rio e a terra

A diferenciação do espaço territorial segundo Henri Lefebvre (1974) deve-se a existência das práticas sócio-territoriais e materiais entendidos como espaço vivido, de modo que as representações nele contida e percebida implicam nesse arranjo organizacional, sendo representados pelo imaginário que povoam o espaço e o tempo. Assim essas naturezas explicam o acesso e distanciamento, apropriação e uso, domínio e controle, e produção do espaço, sendo que *“a distância é tanto uma barreira como uma defesa contra a interação humana”* assegura Harvey (1993, p.202).

As semelhanças e diferenças etnoculturais se manifestam de acordo com a concepção que cada povo faz sobre o território e sua utilização, como argumenta Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1988, p. 195):

[...] Os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais podem igualmente se transformar – apesar de tudo, o fato da contínua dicotomização entre membros e não membros permite-nos especificar a natureza dessa continuidade e investigar a forma e o conteúdo da transformação cultural.

Essas manifestações culturais remetem-nos a reflexão feita por J. Clyde Mitchell (1974, p. 23) *“que não é somente comum entre determinado conjunto de pessoas mas é também partilhado por elas de forma que as percepções partilhadas podem se tornar a base de um entendimento entre elas em suas relações sociais”*. Com isso a cultura faz parte da etnia e da territorialidade encontrando-se relacionadas à estrutura social dos agrupamentos humanos, sendo uma representação coletiva.

O processo cultural encontra-se diretamente ligado ao processo de territorialidade, uma vez que esse não está limitado a demarcação pura e simples de um espaço determinado, nem limites físicos e matéria puramente concreta, com sua complexidade impregnada de especificidades e peculiaridades como simbologia e cosmogonia em cada momento histórico desses povos. O território é dessa forma expresso em sua totalidade, como rios, florestas, outros elementos presentes, ou seja, tudo aquilo que significa e representa para cada povo, sendo vivo, dinâmico e dialético.

A territorialidade como se vê não está desassociado da cultura, como demonstram Santos (2006), Henriques (2003), Seeger e Viveiros de Castro (1979), Costa (2004) e Abramovay (2003) os quais apontam que o território refere-se aos aspectos físicos, enquanto a cultura é a identidade de tudo que há no território, nele ocorrendo os simbolismos, os signos e materializando o modo de vida de cada povo indígena, sendo, o palco das relações históricas, identidades, conformações políticas e sociais.

A ausência desse território e seus elementos de relação podem representar à morte não somente física, mas também cultural dos agrupamentos humanos. A territorialidade indígena como elemento presente na identidade cultural é construído a partir da “*interação dialética homem-natureza= homem território*” demonstrada por Ivani Faria (2003, p. 47), sendo um atributo imprescindível ao “*sistema de crenças e conhecimento [...] um recurso sociocultural*”, segundo Ramos (1986, p.13), expressando a diferenciação existente entre os grupos deve-se ao processo de organização social específico em conceber seu mundo e suas variáveis simbólicas, mitológicas, espirituais e sociais.

A necessidade de terem o território amplo assim como o nomadismo desses povos, deve-se ao fato de que “*a dispersão da população é calcada sobre a dispersão dos recursos [...] os recursos combinados pelos primitivos não exigem investimentos preliminares em trabalho, seu total é independente do esforço coletivo; nada leva à concentração*”, conforme assegura Paul Claval (1979, p. 81)

A essa assertiva, Ramos (1986, p. 13-14) entende que o território apresenta-se como “*um recurso natural vinculado à vida social como um todo, a terra não é e não pode ser objeto de propriedade individual [...] embora o produto do trabalho pudesse ser individual, ou melhor dizendo, familiar, o acesso aos recursos era coletivo*”.

Partindo desse pressuposto, a arquitetura social desses agrupamentos, Paul Claval (1979, p. 71) considera a definição de território não uma tarefa fácil, principalmente em se tratando de sociedades nômades, devido à mobilidade social relacionada aos recursos alimentares, tornando-se mais visíveis quando submetidos à fixação através do processo “civilizatório”, promovido pelo Estado e pelas forças econômicas do Capital.

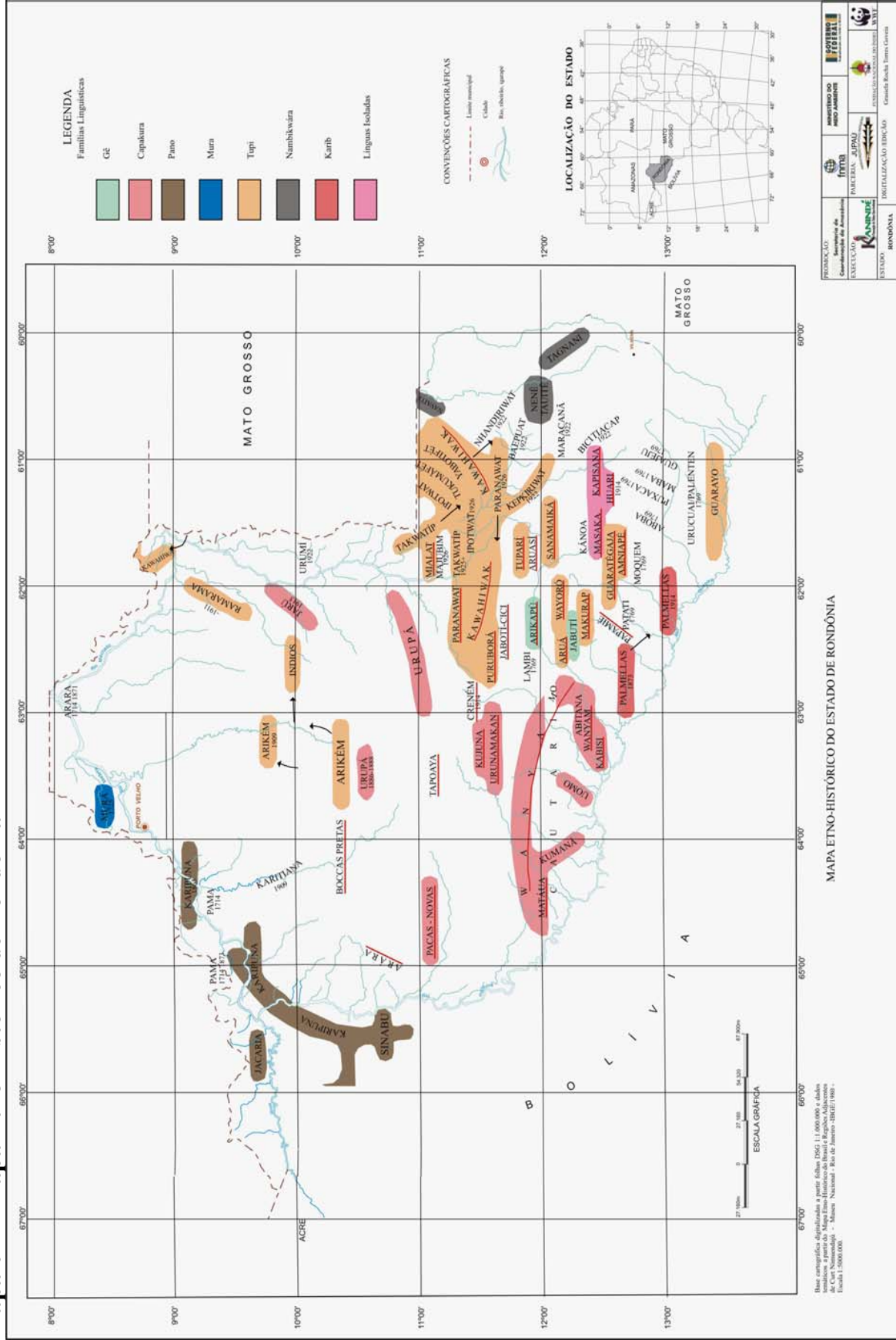
No caso do povo Jupaú, os registros e os relatos apontam que sempre estiveram intimamente ligados às florestas, em razão das caças, onde estabeleciam pequenas roças plantando *avaxia* (milho-mole), mandioca, cará, inhame e demais produtos ancestrais, alguns deles tiveram seus cultivos perdidos ou abandonados. Tanto as roças como as moradias situavam-se às margens dos cursos de água, onde obtinham a pesca para sua subsistência.

Os relatos dos mais velhos indicam a perambulação pelo vasto território rondoniense desde o início do século XX, tendo como a referência espacial da região dos rios Madeira, Guaporé-Mamoré, Machado e foz do Jamari. Ainda relatam que seus antepassados há muito tempo estiveram em Cuiabá, e na região de um grande rio que não enxergavam a outra margem, provavelmente referindo-se ao Oceano Atlântico ou ao Rio Amazonas. Em relação aos relatos historiográficos há uma série de contradições quanto sua origem, sendo para alguns denominados de “Boca-Negra”, “Boca-Preta”, entre outras, assim como ao que se referem aos espaços ancestralmente ocupados.

Segundo Leonel (1995 p. 30), o Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju (1981) fornece elementos indispensáveis e necessários para entender a área geográfica dos povos indígenas, sendo que *“Rondônia foi uma região de vizinhança e, como se confirma hoje pelos descendentes, de tensão entre grupos xapacuras e grupos tupis, em particular com os autodenominados Cavaíba”*. Os Cavaíba, nome dado pelo colonizador desde os primórdios do século XX, conforme relata Claude Lévi-Strauss (1996 p. 330): *“Por volta do fim da sua exploração em 1915, Rondon descobriu vários agrupamentos indígenas de língua tupi e conseguiu tomar contato com três deles, uma vez que se mostravam irredutivelmente hostis”*.

De acordo com Mapa 04 (p.100) que trata da etno-história indígena de Rondônia, percebe-se que todo o território era habitado por grupos indígenas com os seguintes troncos lingüísticos: Gê, Txapacura, Pano, Mura, Tupi (Mondé, Kawaib ou Cavaíba), Nambikwara, Karib e Isoladas, comprovando a rica diversidade cultural e étnica. Os Cavaíba, nos quais pertencem os Jupaú e Amondawa, e os Txapacura constituíram os maiores grupos étnicos, dominando territorialmente o espaço rondoniense, daí a consideração do estabelecimento de uma fronteira étnica e cultural, caracterizando uma “barreira imaginária” o que invariavelmente produzia as lutas tribais, onde cada grupo visava ampliar os seus territórios.

Mapa 04 - Mapa Etno-Histórico de Rondônia



Fonte: Mapa Etno-Histórico do Estado de Rondônia, baseado em Curt Nimuendajú. In: Diagnóstico Etnoambiental Uru-Eu-Wau-Wau. Porto Velho: Kanindé, 2002.

É comum entre os Jupaú “os que usam jenipapo” contarem os sucessivos embates com outros povos como os Urupá e Oro-Towati, visando o domínio territorial. Porém com a chegada dos seringalistas e depois as empresas mineradoras e garimpeiros, a luta tomou outras dimensões, implicando no deslocamento constante para áreas mais afastadas, sendo estratégia de sobrevivência física e cultural.

Com o contato oficial estabelecido em 10.03.1981 e conseqüentemente do seu abrandamento forçado, como dizem “*passamos por um processo de amansamento*”, ficaram aprisionados a um espaço reduzido, perdendo grande parte de seu território tradicional, além de sofrerem a ação direta de invasores tais como colonos, garimpeiros, madeireiros, entre outros, em várias frentes.

De acordo com informações de funcionários da FUNAI e dos próprios indígenas, esse Órgão adotou como estratégia estabelecimento de infra-estrutura mínima, visando à sobrevivência física do povo Jupaú, ocorrendo o deslocamento das antigas malocas para os limites e entorno da terra indígena.

Desse modo, das atuais aldeias somente a do Jamari ficou situada às margens do rio de mesmo nome, porém com contato direto com a população de entorno, além de encontrar-se em área litigiosa onde o INCRA estabeleceu o Projeto de Assentamento Dirigido Burareiro com mais de 100 propriedades rurais e quase que totalmente antropizada. Essa condição *sui generis* arrasta-se desde a época da demarcação da Terra Indígena, em 2005 quando a Justiça Federal determinou sua desintrusão e o restabelecimento aos seus donos ancestrais, porém pela inércia e má vontade política da FUNAI, nenhuma providência foi tomada, abrindo precedentes para que outras porções do território fossem semelhantemente invadidas e os recursos existentes igualmente lapidados.

A estratégia adotada pela FUNAI não evitou que a população em parte fosse dizimada, principalmente por doenças respiratórias. No contato havia 260 indígenas, sendo 200 Jupaú distribuídos entre os clãs do Canindé (50 pessoas) sendo considerado o mais hostil, Rarica ou Careca (40), Verruga/Manguetá (60), Iguaçara (50), além de Amondawa (60) e a existência de 1000 a 1200 indígenas autônomos, conforme Ivaneide Bandeira Cardozo (2002, p. 09).

Decorridos aproximadamente trinta anos, o número de Jupaús não atinge a cifra populacional de 100 indivíduos, de acordo com a FUNASA.

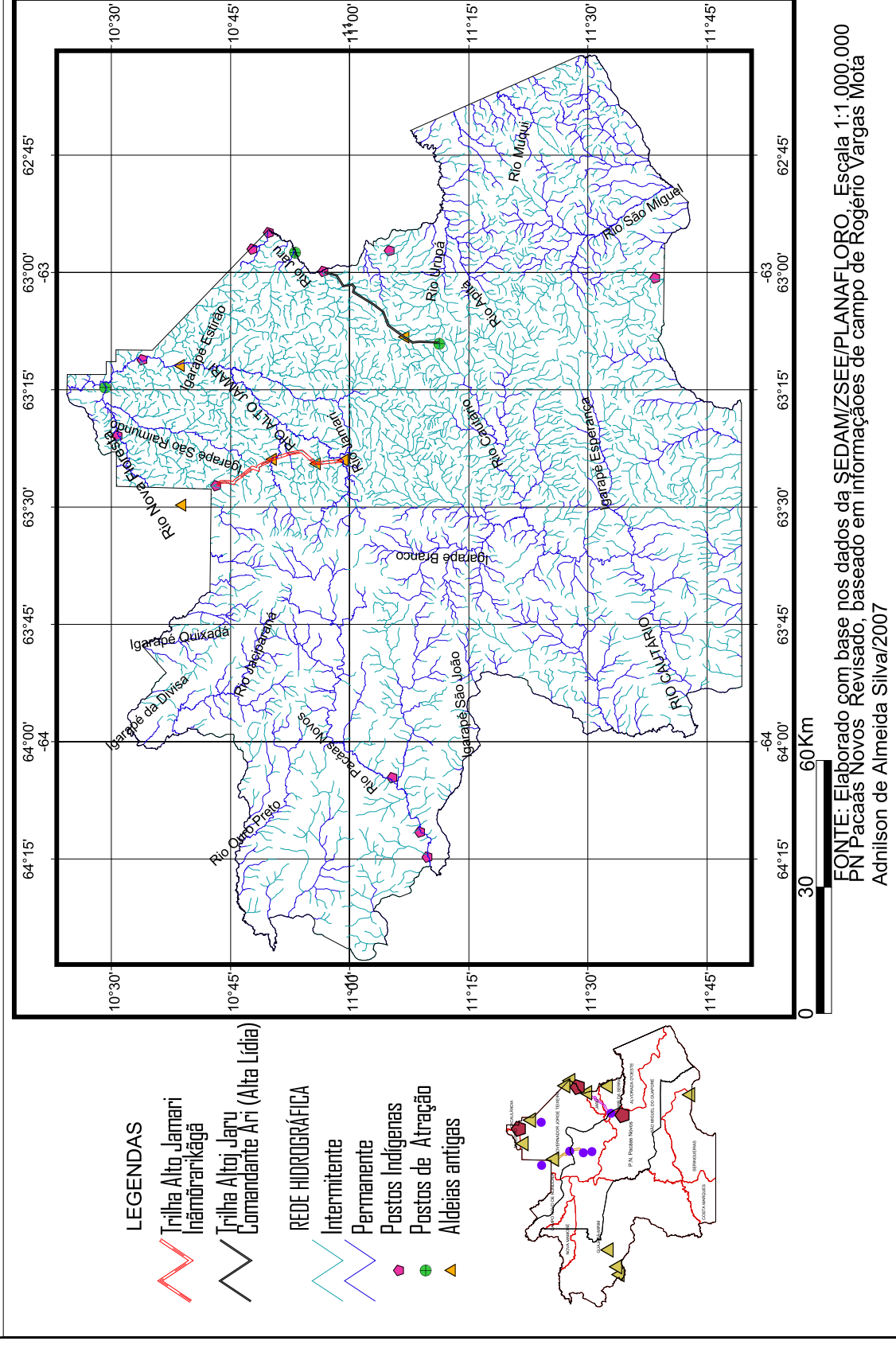
As Aldeias¹⁷ Jamari, Alto Jaru, 623 e posteriormente a 621, formadas a partir das demais, foram deslocadas para proximidade dos pequenos igarapés e rios intermitentes que oferecem recursos pesqueiros somente em alguns meses do ano, especificamente no período de inverno amazônico, compreendido entre outubro e março. No contexto atual, um dos grandes problemas vividos pelos Jupaú, mesmo aqueles situados às margens do rio Jamari, como é o caso da Aldeia Jamari, é a escassez do pescado devido à ação predatória praticado por pescadores que adentram o território indígena, potencializado pela ação antrópica do desmatamento advindo dos fazendeiros e colonos na área litigiosa do PAD Burareiro, diminuindo o estoque pesqueiro.

Em relação ao território da caça, conforme relatam os indígenas e constatados na pesquisa de campo, a Aldeia Alto Jamari oferece maior efetivo de animais utilizados na base alimentar, isso por localizar-se em área isolada, há em seu entorno o processo de antropização menos intenso. Nas demais aldeias, a caça torna-se mais difícil, pois além do desmatamento no entorno, é comum à presença de caçadores com cães o que tem contribuído significativamente para o afastamento dos animais no interior da floresta, às vezes, tendo que caminhar por mais de três horas até o “barreiro”.

As roças como territórios agricultáveis se situam nas bordas ou proximidades das aldeias, para facilitar o escoamento e evitar o desperdício de alimentos. Compõem-se com os produtos de utilização ancestral como mandioca, pupunha, milho, cará, inhame, entre outros e aqueles introduzidos após o contato como café, frutas, arroz. As roças coletivas estão perdendo lentamente seu significado em razão do pagamento de diárias entre o povo, muito embora algumas dessas práticas ainda resistam. As práticas agrícolas ocorrem nos moldes de produção individual e familiar, sendo seu excedente estocado ou comercializado na própria região.

¹⁷ Existe ainda a Aldeia Limoeiro (do Canindé), onde ele vive com dois ou três parentes indígenas, um deles casado com uma não indígena. A aldeia está separada das demais e fica no Rio Pacaás Novos na mesma Terra Indígena, sendo pelo que se consta é uma decisão do Canindé, por não assimilar a cultura não-indígena. Segundo relato do documentário “Na trilha dos Uru-Eu-Wau-Wau”, existe uma índia raptada antes do contato, que vive fora da Terra.

Mapa 05 - Rondônia - Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau: rede hidrográfica e localização das aldeias
REDE HIDROGRÁFICA - TERRA INDÍGENA URU-EU-WAU-WAU



Os Jupaú, tanto os aldeados à margem do Jamari quanto àqueles afastados dos rios permanentes, conforme apresentado no Mapa 05 (p. 103), possuem como referência econômica, social, política, cosmogônica, ambiental e mística, as aldeias antigas onde nasceram, apesar da influência interétnica experimentada, sobretudo no que se refere à ação de missionários em sua Terra.

A sociedade Jupaú encontra-se dividida em clãs, constituindo-se de cinco aldeias, mas para este estudo priorizou-se duas delas; porém todas tendo como perfil a patrilinearidade, relações exogâmicas, nominadas e hierarquizadas. Esse caráter existente entre os clãs confere o poder político na aldeia expresso na pessoa do cacique, que pode ser exercido por homem ou pela mulher.

Entre os Jupaú ocorre a divisão interna do grupo, representado pela metade considerada *Kanindewa* (Arara) e a outra metade como *Mutum Nhangwera* (Mutum). Essas denominações internas feitas e vivenciadas pelo grupo não são perceptíveis num primeiro momento, mas elas se refletem claramente na ocasião das festas e rituais se diferenciando de acordo com as indumentárias com que se vestem, identificando-se com penas das duas aves, onde cada parte faz representar-se através de cocares ou abraçadeiras, conforme fotos 04 e 05 (p. 105). A diferenciação entre os Mutum e Arara se dá através das ações desenvolvidas em seu cotidiano ou com a indagação quanto à pertença de identidade grupal.



Foto 04 – Representante da metade *Kanindewa* (Arara)

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. Aldeia Alto Jamari, 02/05/2007
Guerreiro Paeron-Ga (Pitanga) com adereços para o ritual do *Yreruá*. (taboca)



Foto 05 – Representante da metade *Mutum Nhangwera* (Mutum)

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. Aldeia Alto Jamari, 02/05/2007
Guerreiro Taroba-Ga conduzindo à família (mulher, cunhada, filha e mãe) no ritual de Passagem de sua filha Morang-Hen'a.

A alusão a essas aves, embora não revelada de forma muito clara pelo povo Jupaú, provavelmente deve-se a beleza estética que elas apresentam ou a forma como agem em defesa de seu território, ou pela grande quantidade presente na região. Enfim, é uma representação simbólica cosmogônica, de grande significado para a identificação, afirmação cultural e entendimento do modo de vida do grupo, do universo concebido em metades exogâmicas, existindo uma série de atributos que possibilitam a compreensão das relações estabelecidas entre si e com o meio ambiente.

Essa caracterização de sistema de relações está diretamente ligada a sua cosmogonia quando a filha de Bahira pediu a um rapaz que não matasse um mutum, ao ser atendida, ocorreu o casamento entre os dois dando origem a metade Mutum, para tanto houve um ritual separando as coisas e pintando-as para que não se misturassem.

Do ponto de vista da influência política e, no que se refere à espacialidade da população, apenas na Aldeia 623 ocorre maior presença de pessoas nominadas como Arara, enquanto nas demais prevalece Mutum.

A regra exogâmica estabelece, os casamentos entre os membros de forma cruzada, ou seja, Mutum só pode casar com Arara, sendo que filho de pai Mutum será sempre Mutum, mantendo a linhagem descendente, e o mesmo ocorre com Arara, definindo assim a patrilinearidade. Essa relação patrilinear é explicada por José Osvaldo de Paiva (2002, p. 293): *“a mulher não perderá essa identidade com o casamento, porém seus filhos sempre serão identificados pela metade do pai. A metade da mãe será a outra metade que sempre procurarão para a aliança matrimonial”*.

Devido essa divisão das metades, principalmente pelo número de mulheres Arara serem inferiores ao de homens Mutum, gera a imediata falta de mulheres disponíveis aos casamentos, razão pela qual ocorrem casamentos de indígenas Jupaú com não-índigenas.

É permitido entre os Jupaú, devido ao reduzido número de mulheres e por razões culturais, que a mulher tenha mais de um homem, geralmente o irmão de seu marido. Os filhos nascidos nessa relação são considerados do marido ou daquele que efetivamente promove sua criação até a fase adulta. No caso daqueles que realizam a criação não importa se ocorre com a presença de irmão, avô, irmã, avó, tios, entre outros, a relação se configura como pais e filhos,

estabelecendo a indissolubilidade cultural do grupo, constituindo-se claramente a idéia de família e parentesco expressando-se a territorialidade do grupo.

Entre os Jupaú não se verifica a figura de servos/escravos, como se vê em outras etnias como é o caso dos Tukano que consideram os Maku como tal, sendo essa a característica observada por Faria (2005, p. 49), entretanto percebe claramente a diferenciação entre os membros do grupo, marcado especialmente por aqueles que são remunerados tais como professores, agentes de saúde e de saneamento em relação aos que não têm quaisquer rendimentos financeiros.

2. A territorialidade nas aldeias indígenas Jupaú

A forma de conceber, compreender e vivenciar a territorialidade indígena apresenta-se distinta para cada povo, embora quando comparados a outras culturas essa diferenciação seja mais profunda, em razão das técnicas, apropriação e uso dos bens naturais existentes. Essa concepção é vista como elemento coletivo, dinâmico e contraditório em função dos arranjos e heranças socioculturais do grupo, marcada substancialmente após o contato estabelecido com o não-indígena. O território a que fazem referência é ancestral, quando empreendiam suas lutas, indo além dos atuais limites em que hoje se encontram.

No período anterior ao contato oficial, os Jupaú tinham grande mobilidade no território, construíam aldeamentos (malocas) fixos em determinadas épocas do ano, acampamentos temporários e ainda *tapiris*¹⁸, espalhados por todo território de perambulação e de ocupação, desenvolvendo atividades relacionadas à agricultura tradicional em pequenas roças, tocaias para caça e captura de peixes.

A territorialidade nessas aldeias tinha como referência a floresta, os rios e os bens oferecidos por ambos, conforme constata Mário Arruda da Costa (1980), de modo que:

[...] eram construídas em pequenas clareiras abertas na mata e suas roças localizadas em locais estratégicos, onde plantavam milho, macaxeira, batata doce, cará e algodão, produziam a farinha e o cauim de macaxeira. Não utilizavam fumo e

¹⁸ Pequena construção feita de forma provisória, com madeiras e cobertas com folhas de babaçu ou inajá, palmáceas regionais, sendo utilizadas para descanso ou proteção das chuvas.

conforme os registros, um não índio que conviveu com eles na década de 40 tinha que pegar tabaco com seringueiros.

Submetidos a uma reduzida territorialidade, especialmente para os mais idosos isso tem sido um verdadeiro trauma, pois se antes podiam caçar, pescar, viajar pelo território, empreender lutas tribais com outros povos, se sentem acuados em todos os sentidos, como expressou Arimã-Ga da Aldeia Alto Jaru:

[...] Antes tínhamos a liberdade de fazer tudo, éramos livres, hoje nós não podemos nem mesmo andar tranquilamente nas terras que já foram nossas. Viraram fazendas. O branco invadiu e invade nossa terra, não podemos matá-los lá fora dos limites estabelecidos, apesar de lá a terra ser nossa, porque tem lei. Porque então a lei deixa-os invadirem nossa terra, nossos rios e trazer doenças? [...]

A concepção e a forma atual de organizarem o espaço sofreram pequenas variações entre as aldeias, principalmente dada à ação estratégica adotada pela FUNAI no resguardo territorial do que propriamente pelos indígenas, isto é, a distribuição espacial tanto dos locais de moradia quanto os de produção alimentar assemelham-se aos do passado, estando circunscritos a pequenos desmatamentos, com menos de dez hectares, variando em extensão conforme o número de moradores e as necessidades do próprio grupo em cada aldeia.

A escolha dos espaços de roçados para a produção agrícola ainda acontece em áreas florestadas, passando por processo de desmatamento e queima dos extratos vegetais, aplicando-se as técnicas de encoivramento igualmente às utilizadas antes do contato. Em relação ao processo de derrubada o machado de pedra foi substituído por foices, terçados, machados e excepcionalmente motosserra, diminuindo as dificuldades do trabalho.

Anteriormente esses espaços destinados à produção de alimentação de subsistência eram totalmente abandonados, caracterizando-se como agricultura “migratória”, “itinerante” ou “nômade”, formando áreas encapoeiradas após dois ou três anos de uso, sendo retomadas algum tempo depois.

A atividade de derrubada da floresta para a implantação de roçados é exercida pelos homens; enquanto o plantio, a limpeza e a colheita é tarefa em que toda a comunidade da aldeia participa ativamente.

A situação de fixação em postos indígenas e de aldeamento deu uma nova configuração a esses espaços dando-lhes um caráter mais duradouro, devido à introdução de

espécies florísticas até então desconhecidas pelos Jupaú, onde as capoeiras que antes levavam anos e décadas para serem retomadas e destinadas à produção, na atualidade esse tempo torna-se menor, uma vez que no espaço são atribuídas novas funções possibilitando auferir renda à população.

As Aldeias Alto Jamari e Limoeiro, encravadas na floresta, são as únicas que se encontram mais afastadas de áreas antropizadas vizinhas, talvez receba menor influência exógena de aculturação, refletindo diretamente nas ações desenvolvidas pelo grupo.

Nas Aldeias de Alto Jaru, 623, 621 e Jamari praticam-se atividades de bovinocultura leiteira, através de pequenos rebanhos de propriedade, diferenciado daqueles poucos indígenas que recebem salários por serem funcionários públicos.

Essa atividade, embora introduzida recentemente tem produzido uma série de contradições, conflitos internos nas aldeias, os quais poderão provocar cisões irreversíveis no grupo, uma vez que o gado arrebenta as cercas e adentra as roças, causando prejuízos econômicos, sociais, isso quando não implica destruição total. Os indígenas proprietários desses animais defendem que a atividade é perfeitamente normal, sendo *“uma forma de conseguir dinheiro, sem a necessidade de um esforço maior como se verifica na agricultura”*.

A influência para a prática da bovinocultura decorreu das relações interétnicas causadas por matrimônios exógenos com não-indígenas, os quais incentivaram o desenvolvimento dessa atividade, colaborando internamente para o estabelecimento de conflitos, podendo levar a uma desagregação social.

Em Alto Jamari e Limoeiro a atividade com pecuária ainda não foi inserida, em razão dos distanciamentos físico-territorial e da influência cultural da população de entorno, e sobretudo pelo posicionamento político do cacique Puruá-Ga e do líder Tari-Ga (Canindé) que não aceitam a atividade, vista como provocadora de alterações e dissensões etnoculturais, além de causar impactos ao meio ambiente.

O posicionamento político-cultural do mencionado cacique e do líder é sem dúvida a mais acertada, pois historicamente após o contato, a atividade pecuária representa a grande ameaça para a integridade física da terra indígena através de ações de invasores, especialmente, daqueles ligados ao pecuarismo.

O espaço das aldeias e conseqüentemente das roças, além do cultivo tradicionais como a *mandioga* (mandioca), *avaxia* (milho), cará (cará), *ytyga* (batata-doce), *mambaé* (taioba), *amanjiju* (algodão), urucu (urucum), mamão, entre outros, foram introduzidas culturas agrícolas exógenas como arroz e café.

A Aldeia Alto Jamari apresenta a atividade agrícola com maior dinamismo em relação às demais aldeias, inclusive aplicando com maior propriedade e visibilidade as técnicas desenvolvidas em sistemas e consórcios agroflorestais, possibilitando não apenas uma maior variedade de espécies, mas permite maior segurança alimentar a seu povo.

Em relação às áreas destinadas ao cultivo, a mandioca ocupa maior espaço e por tal razão configura-se como a mais importante na oferta de produtos para a base alimentar do povo Jupaú, especialmente no fabrico de farinha tradicional para consumo próprio e ainda outras farináceas destinadas à venda nos municípios da região.

As atividades com manejo florestal não-madeirável, o extrativismo do óleo da copaíba obtida de forma a atender ao padrão de certificação etnoambiental e comercialização é uma atividade recém-introduzida na cultura Jupaú, sendo uma experiência-piloto desenvolvida a partir da concepção do Plano de Manejo da TIUEWW e pela decisão dos indígenas, em áreas próximas das aldeias Alto Jamari e Jamari tendo demonstrado viabilidade econômica e ambiental, todavia é perceptível o descontentamento dos membros das demais aldeias no projeto de manejo por não estarem participando dessa atividade como alternativa de renda.

Outra interpretação de dimensão espacial do povo indígena está estritamente ligada aos aspectos míticos, ou seja, daquilo que consideram como sagrados, as possibilidades e as diversidades oferecidas pelo ambiente antes de tudo tem íntimas relações com o estabelecido pelos antepassados e retransmitido pelos mais idosos do grupo.

Esses espaços sagrados, geralmente se referem às antigas malocas, onde sepultavam seus mortos e estabeleciam o contato espiritual de evocação de forças e energias dos antepassados para terem proteção e lutarem contra seus inimigos e algozes. São neles que se estabeleciam as moradias, as roças, os locais de caça e pesca, de aprender, compreender e ensinar o seu mundo e suas múltiplas relações para os mais jovens.

Nesse universo povoado por simbolismos e signos míticos, os Jupaú explicam a existência de sua vida, a formação e a relação com os animais, rios e floresta, bem como os ensinamentos que a natureza permite compartilhar de forma que dela retirem apenas o necessário a sua sobrevivência enquanto povo.

3. A natureza e seu significado para o grupo indígena.

A natureza para os povos indígenas, diferentemente dos ditos colonizados que levam à exaustão os bens naturais em nome da acumulação de riquezas a qualquer custo, tem por princípio a apropriação daquilo necessário à sua sobrevivência, todavia é necessário deixar claro que sua inserção na sociedade nacional muitas vezes implica na mudança desses valores.

Essas mudanças estão relacionadas diretamente ao potencial de integração causada pela fricção interétnica, conforme observou Cardoso de Oliveira; e pela perda ou esquecimento de elementos bióticos, ecológico, econômicos e psicoculturais, como acrescenta Darcy Ribeiro.

No caso dos Jupaú, alguns desses elementos que servem como amálgama social e ambiental tem acontecido de forma diferenciada entre as aldeias, isto é, a intensidade de apropriação dos conhecimentos do não-índio depende muito da aproximação que cada uma delas possui em relação ao seu entorno imediato. Quanto mais próximo do entorno, mais a relação com a natureza torna-se mais diferenciada da outrora vivida pelo grupo.

No universo Jupaú a natureza além do seu significado concreto, aparece com maior ênfase quando se trata de representações míticas ou como dizem nas “estórias de índio”, apesar de aparentemente simples elas trazem consigo a explicação da concepção e dos elementos necessários que fazem o seu mundo.

São inúmeros casos que se relacionam com a natureza como *cunhã* com *tapi'ra* (mulher com anta), originando a mulher; jabuti com *tapi'ra*; Bahira com urubu – a estória do fogo; *pako'wa* (banana) com a mãe – abordando o incesto; cururu com urubu; onça com bacurau – relatando o aparecimento da noite; a velha com a cobra – origem da roça; urubu rei com tamanduá; *Anhangá Piranga* (diabo vermelho) – o espírito vermelho do mau; cobra com pupunha; *tapi'ra* com *tai'heua* (anta com porco queixada); gavião com homem; o sapo e a

cobra – origem do fogo, entre outras tantas. Em todas essas histórias a presença da natureza é sempre constante, tendo um fundo de moral que serve de lição para os mais jovens, embora eles tenham saibam que compreender o mundo dos não-indígenas poderá ocorrer um desaparecimento dessas narrativas em função do falecimento dos que sabem da vida social e cultural do grupo.

Awapy-Ga e Arimã-Ga da Aldeia Alto Jaru contaram uma dessas narrativas míticas que bem retratam o surgimento do universo relacional indígena, servindo inclusive para explicar a origem da mulher e dos animais, abaixo descrito.

[...] um homem foi no rio e matou peixe mandi, e o peixe virou mulher. O homem jogou o peixe para trás das costas e peixe vira mulher. O outro perguntou: como você fez mulher? A primeira mulher bonita. Aí o outro homem matou traíra e fez como o primeiro. Então foi sentar, e passou, ele esperou, esperou, esperou e não apareceu mulher. Aí esse homem matou outro peixe, sentou e ficou esperando, depois levantou e foi fazer espera no tucumã, fez o jirau, puxou o cacho de tucumã, as onças balançaram o pé de tucumã, o homem caiu e as onças o comeram. Os outros homens foram procurar o homem, só encontraram os ossos, juntaram os ossos, então sopraram os ossos. Os ossos geraram nas mãos. Jogaram ossos fora, aí apareceram os outros bichos como cotia, entre outros bichos, que ainda não havia no mundo [...]

A mesma narrativa é contada por Ari-Ga da Aldeia 621, situada aproximadamente quarenta quilômetros de Alto Jaru, incorpora outros elementos muito interessantes que não se encontram presentes naquela contada por Awapy-Ga e Arimã-Ga, mas faz parte do simbolismo Jupaú, como dizem *“já esquecemos um pouco de história de índio, se soubéssemos escrever mais, as histórias não se perderia muito”*. Assim, ele argumenta:

[...] o primeiro homem que viveu na terra há muitos anos atrás. Ele só vivia comendo abelha, mais aí ele cansou de viver sozinho. Então ele resolveu inventa as coisas. Então foi aí, ele saiu para pesca e pegou peixe. Aí peixe transformou como as pessoas em ser humano. Ela pediu para catar piolho. Aí ela fala: pai me deixa catá piolho teu. E ela catou. Só que ele queria ver ela como era. Mas, aí ela sumiu quando ele olhó. Porque não devia ter olhado tão depressa. Mas, ele tentou fazer outro e conseguiu fazer outra mulher. Aí ele levou ela para a rede. Mas, ele saiu para tirá tucumã, fez um jirau de espera para ficar no alto para matar a onça e tirar tucumã, porque a onça não deixava tirar tucumã, ele teve que mata a onça. Era para fazer colar de tucumã e colar de dente de onça. Aí ele deu para ela. Aí ele pôs ela para fazer a *chicha* (bebida feita com grãos de milho fermentado e água morna, outra bebida é a *camina* também com milho). Aí ela faz e ele levou para o irmão dele. O irmão dele esprementou. Aí ele diz: hum... Aí ele perguntou: como você fez a *chicha*? Não, eu fiz o peixe como mulher. Aí eu trouxe ela para casa. Aí eu fui matar onça e tirá tucumã para colar. Então o irmão dele falou vou fazer também a mulher para mim. Aí ele saiu pescá e conseguiu. Mas, a primeira ele se feriu com primeiro peixe. Mas, o segundo ele conseguiu a transformá a mulher como ser humano. Aí ele levou ela para casa e saiu para tirá tucumã e matá onça. Mas, só que ele não

conseguiu como o irmão dele fez. Mais, cansô e caiu no chão as onças comeu ele. Mas, o irmão dele ficou preocupado com ele. Mas, aí saiu para encontrá com ele. Aí chega. Só os pedaço do osso dele espalhado pelo canto de lá e di cá. Aí ele junta os ossos dele e tenta salvá com sopro. Só dá sinal di voz. Mas ele cansou e jogou e espalho todo. Aí virou bicho todo: veado, cotia, caititu, jacu, paca, morcego e todos os bichos da floresta [...]

Os elementos que compõem o seu universo de natureza existem a partir de relações múltiplas, mas quase sempre no trinômio humano-florístico-faunístico, incorporado de valores míticos e simbólicos, como se constata na narrativa da mulher e a cobra ou a velha e a cobra, dependendo de quem narra, mas com o mesmo desfecho que é o surgimento da roça e as plantas utilizadas na alimentação do povo. Arimã-Ga e Awapy-Ga, relatam:

...Havia uma castanheira grande e existia uma mulher que foi catar pama (fruta do mato) que os bichos derrubavam. A mulher, porém comeu o ovo da cobra, e dentro da barriga da mulher gerou cobra. A barriga cresceu e aí a mulher saía sozinha para buscar castanha, os outros na aldeia perguntavam quem era que tirava castanha para ela. Ela respondia que era a arara, mas não era a arara e sim cobra. Ela teve a cobrinha, filha da cobra maior. A mulher abria as pernas e a cobra tirava castanha para ela. Os parentes ficaram em dúvida e foram perseguir a mulher. Os parentes viram e acreditaram que era cobra quem tirava a castanha. Eles pensavam que era o filho da mulher, mas era da cobra. Aí mataram a cobrinha, e a mulher morreu junto. Depois os parentes queimaram a mulher e a cobra, no local que queimaram, nasceu cará, mandioca, milho, batata, *mambaé* (inhame), milho mole. Depois que nasceu tudo isso, os índios aprenderam fazer farinha. Onde nasceu mandioca e milho, os passarinhos apareciam e comiam e falam para os índios que não era para comer nada cru e sim assado. Havia um cestinho cheio de batata, os índios foram lá e começaram a assar milho e batata. Depois de assar o milho, passa o milho na barriga antes de comer é para não dar diarreia. Aí foi daí que o índio começou a comer milho e batata. Os passarinhos pediram para guardar semente para depois plantar, os índios então fizeram. Assim nasceu a roça. Muito tempo depois é que surgiu *tapy'yña*, ou seja, o não-índigena...

O simbolismo mítico da narrativa traz preciosos significados desde a violação do espaço territorial e da divisão sexual do trabalho, isto é, o espaço de trabalho da mulher esta circunscrito às aldeias, sendo atribuído aos homens a tarefa de adentrar a floresta e coletar sua produção. A natureza, desse modo, é vista como um sistema bastante curioso, enquanto para o não-índigena a apropriação dos bens naturais além de serem visto como possibilidades reais de obtenção de lucros significando muitas vezes a extinção da biodiversidade e dos próprios recursos. Para os Jupaú a morte de uma planta ou um animal, dentro de sua concepção mítica e de relação com a natureza, significa sempre o recomeço ou a transformação em algo que poderá beneficiar posteriormente a todos, caracterizando o que Mircea Eliade (1992, p. 56)

qualifica como “*regeneração periódica do tempo [...] uma nova criação, ou seja, uma repetição do ato cosmogônico*”, como um eterno retorno.

Essa relação de respeito com o habitat indica a consciência ancestralmente adquirida, notando-se os vários sinais emitidos pela natureza e utilizados em benefício do grupo, como bem demonstrou Purueí-Ga da Aldeia Alto Jaru ao referir-se ao florescer da samaúma, árvore típica da Amazônia, que quanto mais florida estiver, mais intenso será o frio no ano. Através desse indicativo o povo pode melhor se precaver das intempéries e seus efeitos malévolos, assim como também para plantarem, caçarem e pescarem. Os sinais colocados pela natureza, no qual se incluem as águas, assumem a caracterização de “marcadores vivos”, na definição de Isabel Castro Henriques (2003, p. 09-10), sendo interpretado como a vontade dos espíritos, definindo a originalidade territorial.

Para Arimã-Ga existe alguns animais que não se pode matar, sob pena de comprometer o equilíbrio das relações com a natureza e conseqüente interferência direta na segurança alimentar do grupo, assim exprime sua experiência: “*se matar jacaré, falta peixe. Se matar jabuti, a caça desaparece e a gente passa necessidade*”. Isso contribui na explicação dos tabus alimentares do povo Jupaú em não ingerir alguns tipos de carne.

4. Os recursos hídricos da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau

A dimensão e a importância dos recursos hídricos da TIUEWW (Mapa 05, p.103), onde está presente os Jupaú, possui uma valoração incalculável, como bem demonstra Leonel (1995, p. 19), para a preservação da Amazônia e de Rondônia, pois ali se concentram as nascentes dos rios que serão tributárias da Bacia Hidrográfica do Amazonas. A ausência de tais recursos poderá provocar um irreparável prejuízo para a economia regional, especialmente no que se refere à geração de energia elétrica e para a implantação e expansão de projetos agropecuários que dependem exclusivamente da Bacia do Rio Jamari.

Eloíza Elena Della Justina Nascimento (2002, p. 163-176) constatou que na terra indígena localizam-se as nascentes de importantes sub-bacias hidrográficas rondonienses, como as dos rios Jamari, Jaci-Paraná, Candeias (afluentes diretos da Bacia do Madeira),

Urupá, Jaru, Muqui (afluentes do Machado ou Ji-Paraná), São Miguel, São Francisco, São Domingos, Cautário, Cautarinho, Ouro Preto e Pacaás Novos (afluentes do Guaporé/Mamoré), sendo que os cursos de água que nascem dentro da mencionada área totalizam 2.190 rios de 1ª ordem, mapeáveis na escala 1:100.000, daí a importância de sua preservação para que no futuro o Estado não sofra com escassez de água, além de outros problemas mais sérios de ordem social e ambiental.

Devido ao potencial hídrico, como resultado prático, foi construído no rio Jamari a UHE Samuel com capacidade máxima de geração de 216 MW, respondendo aproximadamente por 77% da energia gerada no Estado de Rondônia, destinando-se a abastecer o mercado de energia elétrica do Sistema Rondônia-Acre, de acordo com informações das Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A – ELETRONORTE (2006).

Apesar dos esforços para preservação, conservação das florestas e matas ciliares garantindo a manutenção do ciclo hídrico e hidrológico, colocando em risco suas próprias vidas, os povos indígenas da TIUEWW sequer recebem quaisquer tipos de compensação ambiental através de projetos ou por royalties, apesar de terem também sido diretamente atingidos pela barragem da hidrelétrica com a diminuição dos estoques pesqueiros, conforme relatam os próprios indígenas. É importante observar ainda, que a energia elétrica é privilégio de algumas poucas aldeias indígenas, como resultado do descaso para com essas populações.

A preocupação quanto ao litígio do PAD Burareiro, não resolvido em função da morosidade administrativa e da falta de empenho político da FUNAI, tem contribuído significativamente para perda de parte da biodiversidade da Terra Indígena, conforme Luiz Carlos Maretto e Adnilson de Almeida Silva (2005) ao constatarem que toda a área em litígio possui elevado grau de antropização, chegando em determinadas “propriedades” essa ação ser superior a 80% e, em algumas delas encontram-se totalmente desmatada, não sendo respeitadas as matas ciliares, acrescentando-se a prática da bovinocultura e da agricultura predatória, em total violação aos preceitos da Lei nº 9.433/97.

Dessa forma, encontra-se em curso a eliminação de inúmeras nascentes, igarapés e o assoreamento do rio Jamari comprometendo diretamente a qualidade da água e certamente,

resultará em enormes prejuízos sociais, econômicos e ambientais para o Estado, inclusive para o funcionamento da própria UHE.

Tal situação preocupa os indígenas, o que ficou demonstrado quanto às perspectivas de impactos na utilização dos recursos hídricos, expresso nas palavras de Purueí-Ga: *“nóis cuida do rio porque queremos beber sempre água limpa, não-índio diz que cuida e mente porque suja tudo. Agora se nós suja água, branco não terá água pra beber, então deve respeitar o índio”*.

A TIUEWW contribui significativamente no volume de água do rio Madeira, quando se discute a possibilidade de construção de duas hidrelétricas Santo Antônio e Jirau é necessário que os povos sejam ouvidos e tenham acesso aos benefícios de tais empreendimentos, sob pena de ficarem aliçados como estão em relação à UHE Samuel.

Assim como a Terra Indígena fornece através dos recursos hídricos a potencialidade para o desenvolvimento regional, as florestas são de valores imensuráveis, pois permitem controlar o regime pluviométrico e hídrico da região.

A floresta, como parte integrante da natureza, ao longo dos tempos imemoriais estiveram sempre presente na cultura e na alma dos indígenas extraindo matérias-primas para suas habitações, utensílios de trabalho e guerra, como a *mohanga* (remédio) para curar os males físicos e espirituais; *“indígena sem floresta”*, como os Jupaú dizem *“não é indígena completo”*.

Os impactos da ocupação humana fazem-se sentir na perda de habitats naturais e no desaparecimento de espécies e formas genéticas, isso tanto para a fauna aquática e terrestre, quanto para a flora. Apesar de essas espécies estarem inseridas na área indígena, o que se verifica na prática é que devido à ausência ou insuficiência de fiscalização e de mecanismo de proteção adequada criou-se e persiste a vulnerabilidade que impacta as populações indígenas, inclusive no que tange aos aspectos culturais.

5. Terra, território e territorialidade: conceitos e conflitos

Não é tarefa fácil a conceituação de terra ou território para o indígena, isso porque a compreensão de tais temáticas envolve não apenas os aspectos físicos, mas aos aspectos metafísicos composto pelos valores, sentimento, tramas, apego às tradições e as relações intrínsecas de cada povo com seu habitat.

É preciso entender que o sentido de terra e território para os povos indígenas tinha outra dimensão bem diferente do experimentado após o contato. Essa compreensão, através dos aspectos psíquicos, relaciona-se diretamente com a construção realizada no passado, é o terreno e o espaço da maloca ancestral¹⁹ que foi apropriada pelo processo de colonização e dificilmente retornará àqueles que a construíram, em virtude da delimitação a que ficaram circunscritos.

A terra, território ou conformação espacial para o povo indígena pode ser explicado através da cultura, sendo essa para a análise geográfica, composta por uma estruturação sensorial e psíquica possibilitando a compreensão, a partir da subjetividade. Desse modo, essa subjetividade humana se expressa na crença, no mito, na cosmogonia, nos valores do grupo, por intermédio das formas culturais e artísticas, pelo cotidiano vivenciado através da socialização e pelo arranjo político exercido pelos membros do grupo.

Para Faria (2003, p. 125) o conceito de território *“é uma evolução do conceito de terra que adquiriu os sentidos de limite e de planejamento, porém as representações cosmológicas inerentes à cultura indígena, que não contém a percepção ocidental de território [...] Terra é considerada como mercadoria, contendo valor de troca”*. Assim, o sentido e a importância do território para o indígena têm relação na representação da sobrevivência do grupo, no qual imprime sua cultura e modo de vida.

¹⁹ Habitação construída por tecnologia indígena, com madeiras na estrutura, cercada e coberta com folhas de babaçu (*Orbignya phalerata*, Mart) e inajá (*Attalea maripa* Aubl.) amarradas com talas de envireira (*Xylopia* sp), servindo também como cemitério. Sua dimensão aproximada era de 100m², com quatro a cinco metros de altura no ponto mais elevado, tendo a cobertura uma forma arredondada. Ao redor dela ficavam as roças produzindo o alimento atendendo a família e a comunidade indígena. O significado da maloca ancestral é mais do que um espaço de moradia, é nela que encontra a história de vida do povo, sendo também sagrada oferecendo a proteção através dos espíritos dos antepassados.

Nesse caso, Faria (*op.cit.*, p. 105), entende que os conceitos de território, nação e autodeterminação foram incorporados pelos povos indígenas, sendo “*utilizados a priori como instrumento de reivindicação de autonomia*”. Essa autonomia serve como estratégia para que os indígenas possam usufruir de uma série de direitos, embora sejam constantemente negligenciados por parte da sociedade nacional, que por razões ideológicas, econômicas e culturais, inferindo que os indígenas são incapazes de serem cidadãos dentro da lógica capitalista. A esse respeito David Emanuel Madeira Davim (2005, p. 07-08) aduzir que:

[...] dentre uma infinidade de elementos existe um que seguramente se faz indispensável no exercício de compreensão da diferenciação cultural, o território. O território é o espaço apreendido, compreendido e transformado pela cultura humana. É através desta compreensão espacial que o homem constitui sua identidade, estabelece suas atividades, suas relações tanto com o meio quanto com os outros homens. É através da compreensão que o homem estabelece suas estratégias de sobrevivência e sua ação de dominação, o exercício do poder.

Partindo dessa premissa o território reflete o exercício do poder, a construção do território indígena, desde os tempos imemoriais, foi marcada por intensas disputas e lutas tribais como estratégias de sobrevivência enquanto grupo, estabelecendo-se o domínio territorial. A relação entre a formação cultural e a territorial ocorreu distintamente entre os vários agrupamentos, produzindo diferenciações distintas e expressas com características singulares como valores, costumes, mitos, cultivo da terra, utilização dos bens disponibilizados pela natureza, política, economia e relações sociais.

No aspecto dessas formações é imprescindível atribuir sentido as variáveis dos símbolos e signos que, com sua representatividade, expressam a vontade humana e social através dos elementos representativos do poder, determinando a concepção, transformação da espacialidade e da territorialidade. A materialidade dessa territorialidade se processa na cotidianidade, mediante as necessidades humanas e socioeconômicas, dando-lhe a qualidade do fazer espacial e da utilização dos meios disponíveis aos agrupamentos humanos.

Nesse contexto, para os povos indígenas o território possui as qualidades do etnodesenvolvimento sustentável com significado distinto daqueles verificados em outras culturas, conforme afirma Ximena Agudo (1988, p. 140): “*ya que alude a um proceso de desarrollo, localizado, particularizado, y/o diferenciado que sugiere que la economía indígena y la nacional pertenecen a realidades diferentes y no articuladas*”.

O território é um complexo formado por elementos simbólicos, espirituais, cosmogônicos e materiais, dando sentido dinâmico e dialético, representando todo o processo histórico de embates, lutas e anomias²⁰, ou seja, a pertença sociocultural do grupo. O território, na argumentação de Milton Santos, é aquele usado, composto pela identidade cultural, sendo o grande palco no desenrolar das ações humanas.

A territorialização e a desterritorialização ocorrem em escalas variadas, dentro de temporalidades específicas, sendo permanentes ou não, em função do poder exercido nessas espacialidades. A esse respeito Roberto Lobato Corrêa (1995) observa que a cultura é uma engenharia poderosa para a manutenção hegemônica da fração espacial dos agrupamentos humanos:

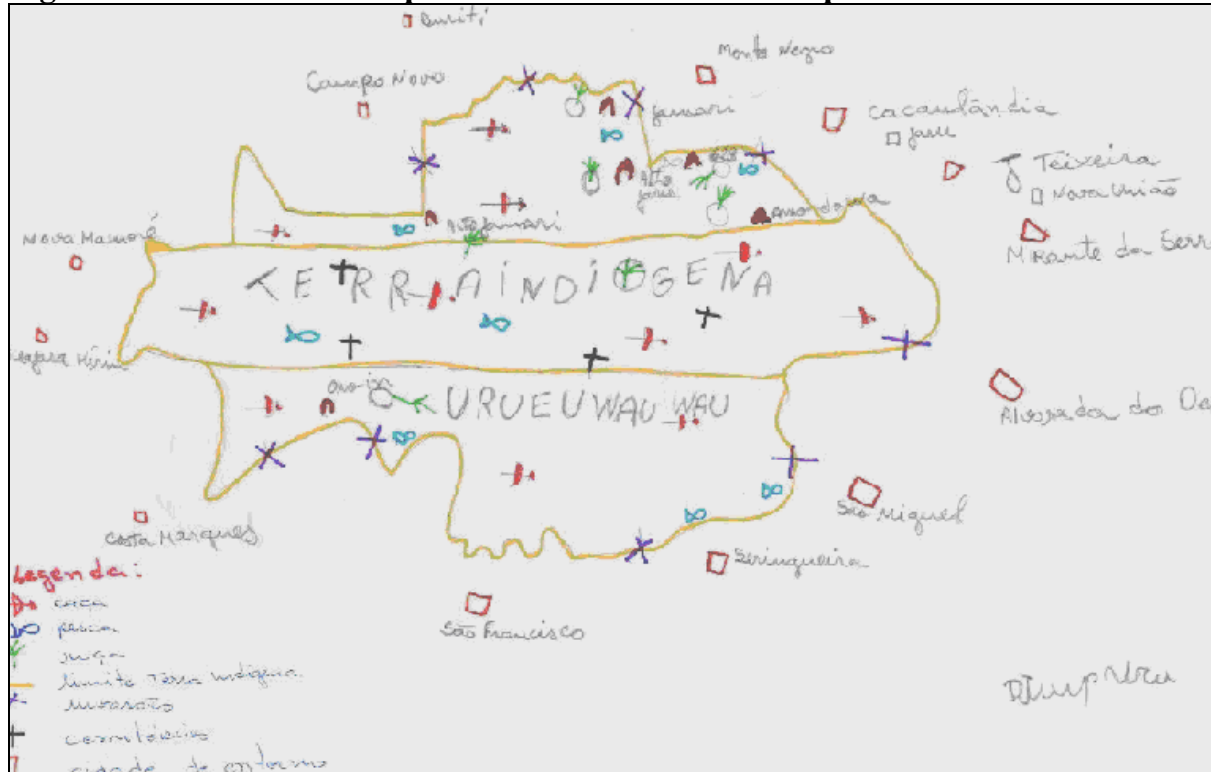
[...] a forma organizacional, a abrangência escalonar e a prosperidade ou perecibilidade temporal deste território irá variar de acordo com as atividades exercidas, acontecimento e conflitos internos existentes na história do grupo cultural, etnia, ou formação étnica, dominante de determinada espacialidade. Tudo poderá variar de acordo com os acontecimentos históricos proporcionados pelas relações de conflito entre outros territórios, entre outros povos ou culturas.

O povo Uru-Eu-Wau-Wau, o qual se subdivide em duas nações do mesmo tronco lingüístico, os Amondawa e os autodenominados Jupaú, ancestralmente ocuparam com os Oro-Win, autodenominados Oro-Towati, e autônomos praticamente mais da metade da área territorial do Estado de Rondônia. Com a chegada da frente modernizadora há pouco menos de dois séculos, o território de perambulação onde desenvolviam atividades de caça e pesca, construíam suas moradias e imprimiam as lutas tribais, tiveram uma redução violenta.

A interpretação do território para o Jupaú, conforme mostra a Figura 01 (p.120), é a existência de possibilidades para a continuidade da sobrevivência física e cultural do povo, onde a terra oferece os elementos naturais e necessários à prática de atividades de caça e pesca, produção de alimentos, mas representa o palco de lutas, confrontos e tragédias. O território se expressa como instrumento de defesa, mas conscientemente os indígenas sabem da existência dessa fragilidade, devido à proximidade com o entorno e das cidades próximas que oferecem atrativos, contribuindo para a fragilização da cultura e do modo de vida.

²⁰ Termo desenvolvido por Émile Durkheim, na obra “O Suicídio” em 1897 para designar ausência de organização ou de regras, caracterizando um estado caótico.

Figura 01 - Rondônia: Mapa da TIUEWW na visão Jupaú



Fonte: Djurip Jupaú Uru-Eu-Wau-Wau. In: Diagnóstico Etnoambiental Uru-Eu-Wau-Wau. Porto Velho: Kanindé, 2002 (p.7)

Em razão disso, esses povos ficaram restritos a uma parcela desse território, denominada TIUEWW, e conforme o Memorial Descritivo tendo os seguintes pontos extremos: a) Norte: 10°23'43",04S e 63°15'3077 WGr; b) Leste: 11°29'16"72S e 62°32'17",08 WGr; c) Sul: 11°50'16",06S e 63°16'42",04 WGr; d) Oeste: 11°01'21",80S e 64°27'57",58 WGr. A área possui 1.867.117,80 hectares, perímetro de 865.153,01 metros, dos quais 590.300,28 metros de linhas naturais e 274.852,73 metros de linhas secas. É principalmente por essas linhas secas a ocorrência maior de invasões, o que explica em parte a dificuldade em promover a fiscalização e a vigilância da terra, pois é no entorno formado por pequenas, médias e grandes propriedades privadas que se dá, ora é permitido o acesso à Terra Indígena acentuando o desrespeito para com os povos que nela habitam.

O território é compreendido, conforme visto anteriormente, pela cultura, rituais, identidade, valores, símbolos, elementos espirituais, cosmogônicos, sentimentos e materiais, ou seja, tudo aquilo que é representativo para o povo; enquanto a terra representa a porção

superficial do território e é passível de ter um valor comercial, pois nela está contido o conceito do trabalho e da especulação.

Concomitantemente a essa “territorialização”, o Estado procurou emancipar o indígena, colocando-o no circuito das relações sociais do modo de produção capitalista, estabelecendo que a posse à terra é uma questão contratual. Assim, traz introduzida a idéia de que a terra enquanto posse “*poderia ser vendida, mantida como território coletivo ou dividida em patrimônio individual. A terra passaria a ser terra-coisa, terra-mercadoria*”, segundo Martins (1979, p. 75).

Nesse contexto, a “emancipação” e a fragmentação da terra do indígena, leva-no a ser refém do sistema capitalista, caracterizando com isso a destruição da identidade cultural e comunal, em razão das pressões de toda a ordem, como sustenta Martins (*op.cit.*, p.75):

[...] é a forma de torná-la cativa do capital, instrumento de sujeição de quem trabalha. É o capital que está sendo emancipado. [...] a partir da própria vontade do índio, da sua luta crescente, é que se fica sabendo que o Estado brasileiro não tem condições de ser fiador da emancipação, não tem crédito, porque do ponto de vista do oprimido é um Estado subversivo.

Ao adotar o conceito de terra ao indígena, o Estado brasileiro através da Constituição Federal, provocou uma confusão com território, não considerando a significância e a representatividade dos aspectos socioculturais, dos elementos relevantes para a sobrevivência física, cultural e psíquica desses povos. Nesse sentido Faria (2003, p.101-103) sustenta que tal estratégia visa atender aos interesses do próprio Estado, “*para que os índios passassem a acreditar que mesmo com denominação diferente, o que estaria sendo demarcado seria o território*”.

Esses métodos adotados asoberbadamente visavam atender os interesses difusos do sistema capitalista, praticado em toda a sua história e visto como forma de neutralizar a presença indígena, dando um caráter de “invisibilidade” social e política, justificando a espoliação de suas terras. Destarte, Faria (1997), assegura que:

[...] desterritorializa os índios, confinando-os em reservas, parques e áreas indígenas alheias ao seu universo cultural, para implementar projetos de desenvolvimentos regionais, destruindo seus territórios com barragens, rodovias e exploração mineral; cria mecanismos legais para expropriar-lhes a identidade, como os critérios de indianidade e emancipação compulsória. [...] omissão ao permitir que terras indígenas sejam invadidas por madeireiras, mineradoras, garimpeiros e fazendeiros

resultando na morte tanto física quanto cultural de diversas nações. [...] A tese da segurança nacional, no continente americano, só é defendida pelo Brasil. Os índios norte-americanos, bem como os canadenses, já conquistaram a autonomia e o direito à propriedade de seus territórios e continuam fazendo parte dos Estados Nacionais nos quais se encontram. Na realidade essa tese é um sofisma implementado pelo Estado para escamotear suas intenções desenvolvimentistas para regiões como a amazônica. Impedir e/ou não demarcar as terras e territórios indígenas, reduzindo-as em número e extensão é uma das estratégias para expropriar os índios, deixando as terras livres para exploração econômica e biotecnológica.

A compreensão do sentido de terra, território e territorialidade para o povo Jupaú é muito recente porque antes do contato não conhecia a rigidez de estar circunscrito a um espaço delimitado; assim a distribuição da população e a incursão por esses espaços dependiam nitidamente da oferta de bens que a floresta e o rio possibilitavam aos indígenas, não possuindo a referência do conceito de trabalho existente no sistema capitalista. Logo, apropriavam-se da natureza de forma coletiva, retirando somente aquilo que era necessário à subsistência do grupo. As atividades desenvolvidas na atualidade ainda não perderam definitivamente esse caráter, muito embora, tenham incorporado alguns dos valores da sociedade moderna.

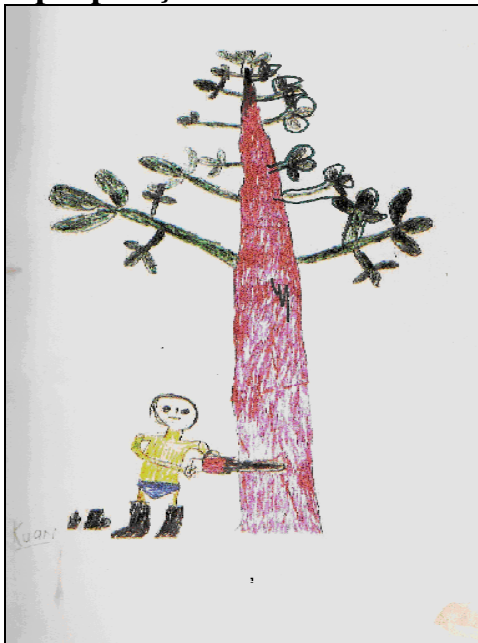
Os Jupaú entendem que após o contato, o sentido de terra tomou significados diferentes, até mesmo porque tiveram que se adequar a nova realidade, ou seja, tiveram que pensar, planejar e encontrar estratégias de sobrevivência grupal, tendo que conviver com situações inusitadas, mas que infelizmente se tornaram parte do cotidiano do povo, conforme expresso no livro “Invasão na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau”, onde expressam através de histórias o sentimento quanto à presença de pessoas estranhas ao seu meio, onde se evidencia a espoliação e expropriação dos seus mais valiosos pertences socioculturais e materiais.

A primeira história demonstra a situação de retirada dos recursos florestais e as consequências das ações promovidas por madeireiros a o povo, incluindo as doenças que no início dos anos 1990, foram as responsáveis pela mortalidade de vários membros do grupo. A ilustração feita pelos jovens Kuari-Ga e Awapy-Ga da Aldeia Alto Jaru apontam o sentido dado por essas espoliações presentes nas Figuras 02 e 03 (p. 123):

[...] *Tapy'yña mbewan. Tapy'yña imbe kawajuwape. Tapy'yña eroho y'wa: manapauhua, tapetikura, ñahay'wa, tykywywa, jatoway'wa. Tapy'yña imbe. Tapy'yña eroh tamberei'a, y'a, jahawa. Ajuka kawajuwa. A'e karawara tapy'yña pupe are korome [...]* ('Madeireiro não é bom... Ele conta mentira para nós... Ele leva: mogno, cerejeira, castanheira e outras madeiras. Madeireiro conta mentira... Ele

traz dinheiro, panela, rede... Madeireiro mata índio... Ficamos doente porque ficamos perto do branco”).

Figura 02 - Apropriação dos recursos florestais



Fonte: Ilust. Kuari-Ga. *In:* Uru-Eu-Wau-Wau, Boropó.
Invasão na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau. Aldeia Alto Jaru, sd.

Figura 03 – Apropriação dos recursos florestais



Fonte: Ilust. Awapy-Ga. *In:* Uru-Eu-Wau-Wau, Boropó.
Invasão na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau. Aldeia Alto Jaru, sd.

A segunda história guarda conotação semelhante à primeira e as representações contidas nas figuras 04 e 05 (p.125) expressam o grande significado e sentimento que o povo tem para com a floresta e o rio, ambos grandes provedores de alimentos para o sustento das famílias, através das coletas de castanha e de essências florestais, além dos animais terrestres e aquáticos que se alimentam dos frutos. A ausência da floresta afasta os animais e conseqüentemente provoca o desequilíbrio nutricional do povo Jupaú que recorre a essa fonte protéica. Ainda retrata a apropriação indébita de riquezas minerais, produzindo impactos ambientais, sociais, culturais e ambientais, que implicam diretamente na diminuição da qualidade de vida e do próprio modo de vida dessa população. Desse modo, narram que:

...Ohira a'erahe ukorua pupe. Urupema i'jan. tapy'yña wekauy'já koawi drupi. Karowara awerun a'ewe tapy'yña. Oho irupe mbiara. Tapy'yña amondopan irupe. Amambe'u jimawa'e jiwe... (O garimpeiro gosta de tirar ouro... Parece peneira o que ele usa... Ele procura ouro no igarapé... Ele espanta os bichos).

O estudo realizado pelo Instituto SocioAmbiental (1999) aponta que antes e depois da Constituição de 1988 na TIUEWW foram requeridos por 30 empresas, entre elas a Companhia de Produção de Recursos Minerais – CPRM, empresa pública, totalizando 216 processos visando à extração mineral de cassiterita, wolframita, platina, zinco, tântalo, diamante, titânio, anatásio, columbita, nióbio, ouro e manganês, demonstrando o grande interesse do Capital em promover atividades de alto impacto ambiental, cultural e social.

Assim, na concepção das representações dos indígenas, qualquer tipo de ação realizada na natureza tem conseqüências diretas e imediatas, provocando o desequilíbrio geral não apenas para o povo, mas também na natureza, inclusive afetando populações não-indígenas. Em seu universo cosmogônico entendem a natureza como conjunto interconectado, indissociável do homem, pois é dela que tiram seu sustento e conduzem seu modo de vida; violá-la é um desrespeito, significando o fim, inclusive da humanidade.

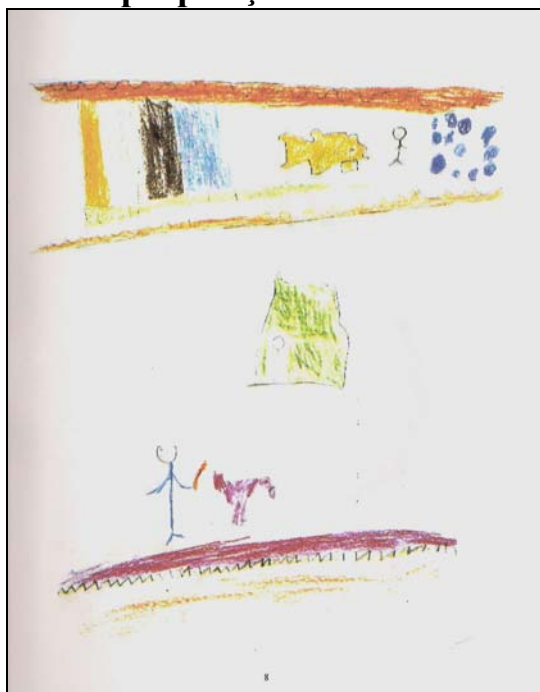
Essas e outras apropriações, retratadas nessa pesquisa, funcionam como estratégia de coação e de “conquista” dos recursos para esses novos conquistadores, o repasse de materiais como armas e bebidas, o que indubitavelmente contribui para a fragilidade cultural e ameaça da integridade do povo Jupaú.

Figura 04 – Apropriação dos recursos minerais



Fonte: Ilust. Kuari-Ga. In: Uru-Eu-Wau-Wau, Boropó.
Invasão na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau. Aldeia Alto Jarú, sd.

Figura 05 – Apropriação dos recursos minerais



Fonte: Ilust. Autor Jupaú não identificado. Fonte: Uru-Eu-Wau-Wau, Boropó.
Invasão na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau. Aldeia Alto Jarú. SD.

CAPÍTULO IV – ETNIA E CULTURA IMATERIAL EM TRANSFORMAÇÃO



Foto 06 – Restabelecimento da Maloca-Cemitério Inãmõrarikãgã

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. Maloca-cemitério *Inãmõrarikãgã*, cabeceiras do Rio Jamari, em 20/07/2006. Detalhes da cobertura com palhas de babaçu, madeira bruta e envireira, usadas no processo de restabelecimento da antiga maloca, local sagrado para o povo Jupaú.

“A visão do mundo supre o indivíduo como uma constante âncora que o mantém seguro a uma determinada realidade social em face a vicissitudes sobre as quais ele não tem controle: a morte, a doença, o insucesso. (Ramos, Alcida R., 1986, p.87).

IV – ETNIA E CULTURA IMATERIAL EM TRANSFORMAÇÃO

Les sociétés traditionnelles ne sont pas des sociétés immobiles, des sociétés sans histoire, même lorsqu'elles la nient; ce sont des sociétés qui modifient leur mémoire de manière à l'adapter aux nécessités du moment et conformément aux vœux et intérêts de ceux qui y occupent une position forte. (Claval Paul. 2000, p. 41).²¹

Os registros antropológicos indicam a presença de populações pré-colombianas na Amazônia há pelo menos 12 mil anos. As primeiras incursões de contato com essas populações denominadas pelo elemento colonizador como indígenas ocorreram através das missões religiosas na Amazônia Ocidental por volta do ano 1688, e particularmente no atual território de Rondônia em 1714, sendo tais povos identificados, conforme a obra “Desbravadores”, do Padre Vitor Hugo. As missões tiveram forte influência simbólica e política em toda a Amazônia, especialmente as dos jesuítas, até serem expulsas em meados do século XVI por determinação do Marquês de Pombal.

A presença de uma cultura exógena, representando uma nova realidade e até então desconhecida pelos indígenas, provocou consequências profundas em seu modo de vida, porque os processos condutores de grandes transformações culturais, materiais, psíquicas, sociais e ambientais no continente Amazônico, levaram inclusive ao desaparecimento de várias etnias por fatores como: doenças de contato, escravidão, desterritorialização, ações etnocidas praticadas pelo colonizador, entre outros. Ainda é necessário advertir que outros povos ficaram condenados à incorporação ao sistema econômico dominante, com isso muitas vezes perdendo não apenas as terras ancestralmente ocupadas, mas a língua, a cultura, a referência, enquanto povos autônomos.

Nesse aspecto, o povo Jupaú não ficou imune ao processo de incorporação modernizadora capitalista, conforme relatam pela memória trazida de seus antepassados, desde a primeira década do Século XX quando ocorre o Ciclo da Borracha em Rondônia, tornando-

²¹ As sociedades tradicionais não são sociedades imóveis, sociedades sem história, mesmo quando negam; são sociedades que alteram a sua memória de maneira a adaptar às necessidades do momento e em conformidade com os seus desejos e interesses, tendo uma posição forte.

os estrategicamente antagônicos à aproximação com o elemento colonizador durante algumas décadas. Quando chega o Ciclo da Mineração novamente passam por novos processos de embate e novas fugas, e depois de tanto sofrimento, finalmente se rendem no início da década de 1980, mas sem abdicar do seu passado de lutas.

1. O povo Jupaú

O povo ou nação Jupaú pertencente ao grande família Tupi²², o qual se subdivide em troncos lingüísticos como: Tupi-Guarani, Tupi-Mondé, Tupi Cavaíba ou Kawahib²³ e Rama Rama. Os Oro-Wari, outra nação indígena, reconheciam-nos como Uru-Eu-Wau-Wau ou “os que tocam tabocas”. Os Uru-Eu-Wau-Wau por seu turno encontram-se subdivididos em dois grupos: os Jupaú ou “os que usam jenipapos”, nome pelo qual se autodenominam; e os Amondawa denominados de *ka'ia* ou “macacos”, nome dado pelos rivais Jupaú, demonstrando as hostilidades tribais existentes entre esses grupos, ainda persistindo nos dias atuais, porém de maneira mais suavizada.

Sobre os aspectos da identidade indígena, importante contribuição foi oferecida por José Veríssimo (1910, p. 132), salientando que os nomes dados aos povos não tem uma real significação etnográfica:

[...] O selvagem brasileiro, como talvez todo o selvagem, se não denominava a si próprio com um gentílico que distinguisse o seu de outros grupos selvagens. Para se distinguirem era aos outros que nomeavam. Assim, os nomes das tribos, quais os conhecemos, eram verdadeiras alcunhas com que os vizinhos se apelidavam, uns meramente topográficos ou designativos, sem nenhum intuito deprimente, outros afrontosos e pejorativos, derivados de alguma circunstância peculiar à tribo a que era dado [...].

Como grupo indígena Uru-Eu-Wau-Wau, a denominação têm várias versões, algumas das quais polêmicas, mas como registro histórico Mário Arruda da Costa (1980 *apud* Leonel, 1995, p.208-213) indica a utilização desse termo, quando ocorreram a série de massacres e etnocídios como os de Jamari/Santa Cruz/Canarana (1953), Jaru (1958), Jamari/Santa

²² Irmão José Gregório (1980, p. 24) situa que o termo tupi significa o “Pai Supremo”, e constitui uma das principais famílias lingüísticas brasileiras, formando o tronco Tupi-Guarani, distribuindo-se pelo litoral, hoje evoluída para o nheengatu amazônico.

²³ Existem ainda denominações como Cabaíba, Cabhiba, Kawahib, Cawahiwa, Cauaiua, Cauahib entre outras.

Cruz/Canarana (1962). A partir de então as lutas, conflitos e massacres, provocados por mineradores e seringalistas, foram intensificadas, potencializadas com a súbita migração para colonização de Rondônia, obrigando o poder público a intervir. Com isso, na década de 1980 os Jupaú foram contatados oficialmente pela FUNAI e no final da década de 1990 a TIUEWW foi regularizada, porém não cessando os conflitos étnicos. Assim, no período compreendido entre os Ciclos da Borracha e da Agricultura os Jupaú eram confundidos com os Boca-Negra, Boca-Preta, entre outras designações, e os relatos indicam que eram vistos como extremamente hostis.

Uma dessas versões para o nome Uru-Eu-Wau-Wau é bastante curiosa e expressa claramente os critérios e conceitos impostos à identidade indígena pelo colonizador, o que por si só indica um caráter preconceituoso, a sobreposição de valores ilegítimos e uma interpretação errônea das culturas pré-colombianas, conforme Cardozo (*op.cit.*, 08):

[...] é dada pelo historiador Emmanuel Pontes Pinto, na época jornalista e acompanhando a equipe de contato, ao relatar que no momento do contato a equipe da frente de contato estava carregando um cachorro e os índios ao avistá-los do outro lado do rio murmuraram: Uru (apontando para seu peito) eu (apontando para o cachorro que acompanhava o grupo de sertanistas uau uau (tentando dizer que ele Uru, queria o cachorro – au au), passando a FUNAI a interpretar como se fosse a denominação do grupo indígena (Ferreira, 1997).

A historiografia, a antropologia e a etnografia, apesar de sua importância científica, nesse aspecto são pródigas em apresentar discrepâncias quando se referem às identidades, tendo o pecado capital de acolher imediatamente as denominações dos povos, em geral dadas por outros grupos humanos. São comuns que essas denominações sugestionem as ligações culturais presentes nas lutas tribais ou mesmo aquelas adotadas como escárnio na identificação dos grupos antagonistas, por isso às referências ao mundo animal, a exemplo de um povo ser designado como “macacos” por outro povo.

Os registros historiográficos da presença dos Cavaíba, os quais pertencem os Juma e Parintintin, no sul do Amazonas e em Rondônia, permitem constatar os estabelecimentos mais presentes de contatos no século XIX na obra de Spix; 1802, 1871, 1941 em Hugo; 1800, 1852, 1940 em Nimuendajú; 1878 em Fonseca; 1875 por Souza; 1878 em Brown e Lidstone; 1887 em Pinkas; em 1907 em Craig; 1909/1915 em Rondon e Barbosa; 1909/1915 em Nimuendajú; 1909/1915 em Rondon; 1915/1938 em Rondon e Strauss; 1925 em Freitas; 1941 em

Barroncas; 1945/1953 em Ministério do Interior/FUNAI, conforme demonstra Leonel (1995). Entretanto, é imperativo constatar que muito provavelmente no século XVII esses povos indígenas numerosos em população e etnias já haviam estabelecidos alguma forma de contato com a civilização não-indígena, em virtude da forte presença das missões religiosas em todo o Vale Amazônico.

Os registros da Comissão Rondon e do Ministério do Interior, o qual o SPI estava à época subordinado em 1946, solicitaram a interdição da área compreendida das nascentes e dos seringais conhecidos como Urupá, Jamari, Montenegro, Nova Floresta, Antuérpia, Cajueiro, Jarú, Igarapé Nova Floresta, que posteriormente na década de 1980 passaria a ser denominado de TIUEWW.

As semelhanças culturais e lingüísticas dos Jupaú e Amondawa, em razão do espaço geográfico em que se encontram, conforme a historiografia, permitem que sejam confundidos com outros povos da grande família Tupi como os Bocas-Negra, Bocas-Preta, Cautário, Sotério, Karipuna, Cabeça-Vermelha, Onça, Parintintin, Acanga-Piranga, Jarú, Urupá, Urupá-In, Arara, Arikem, entre outros. Essas confusões ocorriam invariavelmente em razão da linguagem próxima entre os grupos, das pinturas realizadas no corpo apresentando algumas semelhanças, além de manifestações culturais com características semelhantes.

A presença de algumas dessas etnias indicavam a postura de guerreiros hostis diante das novas frentes colonizadoras que chegaram à região, apesar de que naquela época algumas delas encontravam-se praticamente extintas, devido aos impactos sofridos e dos constantes etnocídios. Essa hostilidade é retratada por Curt Nimuendajú (1924 *apud* Cardozo, *op. cit.*, p.01):

[...] No Madeira se fala em ataques feitos por centenas de guerreiros Parintintin e o número total de índios hostis, é calculado em alguns, quando não em muitos milhares. Frequentemente ouve-se a opinião que ali se refugiaram todas as tribos antigamente conhecidas nesta região, e citam-se como habitantes dos centros entre os rios Madeira, Marmelos e Machado os Jarú, Urupá e Matanawi. Mas de todas essas tribos já não existe mais nada se não alguns indivíduos civilizados. Estes restos de Arara habitam ainda o rio Preto que desemboca junto com o Machado, no Madeira: os últimos Jarú e Urupá, foram reunidos com seus parentes, os Arikém na colônia Rodolfo Miranda, no alto Jamari e os três derradeiros sobreviventes da tribo Matanawi encontrei, com os restos dos Torá, no Marmelos, perto da sua foz. Pode ser, porém, que conserve ainda um bando dessa tribo na região do rio Machadinho que despeja no Castanha, afluente do Aripuanã.

A hostilidade dos Cavaíba e a disposição para as lutas tribais, impuseram respeito aos demais povos da região, conforme registra Eduardo Galvão (1979, p. 41):

[...] Nimuendajú refere-se aos Cawahíb como um grande grupo tupi que teria habitado o alto Tapajós durante o Século XVIII, dividindo-se mais tarde em vários grupos grupos, entre eles os atuais Parintintin e Tupi-Cawahíb (Nimuendajú, 1948, p. 28). É possível que os Kawahyb a que se refere a lenda Kamaiurá, sejam estes do Tapajós. Contudo, convém notar que os Kamaiurá denominam de Kawahyb as tribos reais ou imaginárias que habitam a noroeste do Xingu e que muito temem como “bravas”.

As informações existentes, não podem ser todas confirmadas em sua totalidade, pois dependem muito do registro memorial contido na oralidade e repassado a várias gerações, de forma toda especial para a compreensão do tempo e da territorialidade, e de manter vivas as narrativas marcantes na vida, alma e cultura de povo, e que, pela pressão psicológica a que foram submetidos, nem sempre lembraram de todos os fatos acontecidos com seus antepassados.

Dessa forma, tanto às pressões sofridas, quanto à origem do povo, necessita de uma maior convivência para se saber com relativa precisão o que de fato se sucedeu. A autodenominação como Jupaú, por exemplo, depois de um convívio de mais de uma década foi revelado aos membros da ONG Kanindé, onde expressaram como gostariam que fossem chamados. Durante a execução dessa pesquisa em uma conversa, pelo que se pode perceber do povo Jupaú é que o significado do nome está relacionado a um espírito guerreiro do passado, estando presente na história e no cotidiano do grupo, permitindo sua sobrevivência espiritual, cósmica e material.

Quando querem demonstrar aspectos relacionados à valentia e bravura se impõem como Cavaíba ou Cabaíba, dando sentido psicológico ao nome, como valentes, bravos e guerreiros prontos para a guerra. E no contato com o mundo exterior preferem ser chamados de Uru-Eu-Wau-Wau, em virtude de serem conhecidos dessa forma pela sociedade, e inclusive são registrados na FUNAI com tal denominação.

O termo Cavaíba, segundo Claude Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* (1996) tem origem na expressão Cabaíba, devido à expulsão ocasionada pelas lutas tribais entre Tupi e Mundurucu e assim migraram para Sul do Amazonas, dividindo-se em vários grupos, sendo os mais conhecidos os Tupi-Cavaíba e os Parintintin. Nunes Pereira (2007, p. 17), porém explica

que o termo “*é uma composição de ‘cab, caua = vespa ahib(=a?)’ e designa uma pequena qualidade de vespas sociais, de cor avermelhada e muito irritáveis que também entre os moradores do Baixo Amazonas é conhecida por ‘cauahib’*”, assim dando sentido como os Jupaú realmente se sentem quando encontram-se enfurecidos.

Na concepção de João Ribeiro (1964, p. 55), havia entre os Tupi vários subgrupos, sendo considerados como puros os Guaraní do Paraguai, os Chiriguano e Guaraio da região dos rios Beni e Mamoré, os Apiacá e Parintintin dos rios Tapajós e Madeira, os Ouambi e Tembê habitantes da foz do Amazonas, os Omágua e Cocamo dos rios Napo e Ucaiáli, enquanto os mesclados eram compostos pelos Juma, Manitsauá, Mundurucu e Anetó dos rios Xingu e Tapajós. Logo, se constata que a presença indígena ocorria em um território geográfico muito extenso, confirmando-se os relatos dos Jupaú de que conheciam outros espaços, além do território habitado na atualidade.

Lévi-Strauss, afirma em *Tristes Trópicos*, que no passado remoto as mulheres Cavaíba usavam faixas dos pulsos e tornozelos, cinta de algodão, colar de ossos de tapir, pinturas no rosto e cabelos, na maioria das vezes, bem curtos; enquanto os homens utilizavam o estojo peniano. Para repousar, em suas habitações utilizavam redes tecidas de fios de algodão tradicional, além de utensílios próprios para acondicionarem e prepararem comida. Nas malocas, preparavam arcos e flechas para utilização nas caçadas e pescarias, e também para as guerras e lutas tribais.

A origem do universo e do povo Jupaú está relacionada a vários mitos e narrativas, mas tudo indica que Bahira seja o grande herói mítico criador, a exemplo de outros povos Cavaíba. Não é muito diferente o modo de conceber a criação do mundo para os Oro-Towati, do tronco Txapacura, que habitam a porção sul e sudoeste da TIUEWW e se reportam a Okoinimin, não sabendo ao certo se esse herói mítico promoveu sua criação, todavia “*foram criados a partir da fecundação da sumaúma ou samaúma, engravidada por um ser mítico que fez a vagina na samaúma, e com isso nascia gente aos pares*”, conforme relata Samuel Viera Cruz (2003, p. 67).

Desse modo, os povos indígenas explicam sua existência e seu mundo a partir dos elementos da natureza e das forças sobrenaturais, onde os aspectos simbólicos e míticos

marcam a fronteira étnica, assim como a demarcação de diferenças culturais, caracterizando as barreiras imaginárias.

A gênese da criação não é explicada totalmente pelo povo Jupaú, talvez seja uma estratégia própria de não-revelação porque não lhes interessa ou porque realmente não possuem elementos claros quanto ao tal assunto. Na historiografia existente é registrado que esse povo encontra-se presente na região que habitam atualmente, provavelmente desde meados do século XIX, vindos do sul amazônico ou mesmo da região do Tapajós.

Os relatos indígenas Jupaú envolvem, aspectos de materialidade e perambulação territorial, onde se lembram claramente de suas andanças pelo espaço brasileiro, contam que estiveram na região do Madeira e ocuparam quase todo o Estado de Rondônia e realizaram incursões no Estado de Mato Grosso, atingindo a região de Cuiabá; referem-se a uma região de grande rio onde a vista não podia alcançar, repleto de uma imensa riqueza de peixes, e nas cercanias do rio, na floresta havia grande quantidade de animais para serem caçados.

O grande rio provavelmente seria o Amazonas, onde habitavam os indígenas Parintintin do grupo Cavaíba, próximo ao Tapajós ou ao Oceano Atlântico, ainda no século XVIII. É preciso destacar que a partir da pressão colonizadora os povos indígenas do litoral sempre procuraram adentrar em locais distantes, livrando-se do processo de espoliação e escravidão impostas a essas populações, tornando-as mais arredias ao contato. Essa era a estratégia de sobrevivência.

O avanço do processo colonizatório em Rondônia, primeiro com o Ciclo da Borracha, posteriormente com o da Mineração, consolidado o com o da Produção Agrícola, ao tempo em que era exercida a pressão sobre os grupos indígenas, encurralando-os, obrigando-os em seu desespero psicológico de sobrevivência encontrassem outros grupos e desencadeassem inevitáveis confrontos pela posse do território, no qual continha caça, pesca e os outros meios necessários à sua existência.

Os Jupaú relatam que por essas razões imprimiram inúmeras batalhas com os já extintos Urupá, com os Oro-Towati, Amondawa e outros povos que habitavam a atual TIUEWW, até que houve a pacificação feita pela frente colonizadora na década de 1980, aqui entendida como rendição, pois não suportavam mais tanta perseguição.

Essa rendição, porém não significou necessariamente o fim da angústia, novos pesadelos ainda estavam a caminho, implicando no surgimento de inúmeros problemas e anomias colocadas pelo sistema que estavam sendo inseridos naquele momento, devido a falta de proteção adequada e a omissão do Estado.

Os vários grupos Cavaíba presentes em Mato Grosso, Rondônia, Amazonas e Pará, provavelmente, tenham se separado em razão das lutas grupais internas e como estratégia de sobrevivência em relação aos colonizadores portugueses, os Jupaú e Amondawa migraram por circunstâncias desconhecidas para a região central de Rondônia. O Mapa de Nimuendajú e adaptado pela ONG Kanindé (Mapa 04, p. 100) oferece elementos para o entendimento dos processos migratórios dos povos indígenas em Rondônia, revelando não apenas o aspecto cultural, mas também a definição das fronteiras étnicas, principalmente entre os Txapacura e Cavaíba.

A população indígena Jupaú em 2002 era de 85 pessoas morando nas Aldeias Alto Jamari, Jamari, Alto Jaru, 623, constituídas de 40 mulheres e 45 homens e nesse universo populacional havia *“01 não-índia casada com índio Jupaú, 01 da etnia Arara casada com Amondawa, 03 índias Juma casadas com Jupaú e 01 índio Juma”* (Cardozo, *op. cit.*, p. 68).

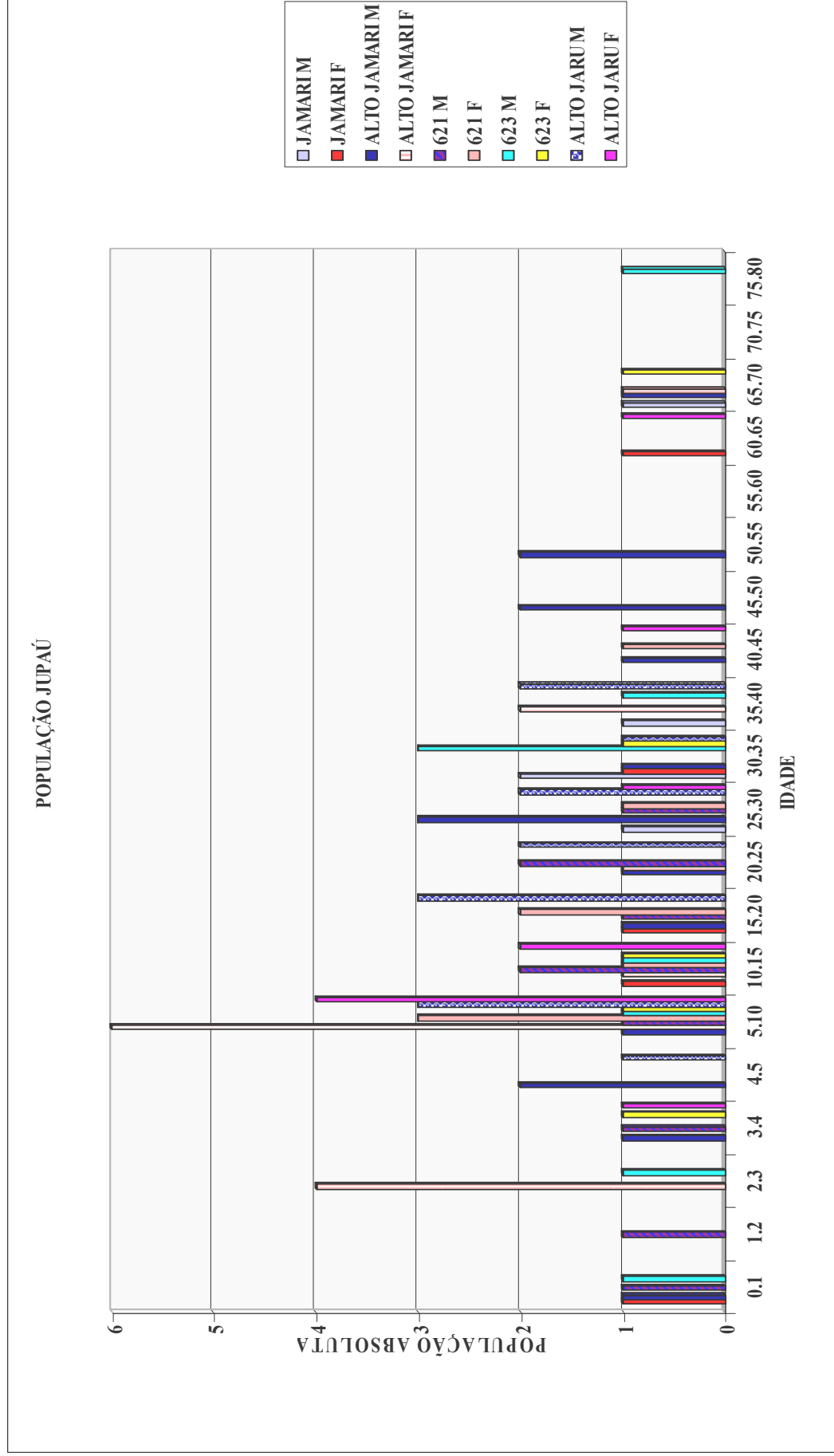
Os dados da FUNASA em 2007 indicam pequeno crescimento do povo Jupaú, totalizando 98 pessoas, sendo 55 homens e 43 mulheres nas Aldeias Alto Jamari, Jamari, Alto Jaru, 623 e 621, porém não disponibiliza oficialmente as informações de três homens indígenas (Canindé, Paulinho e Boatuto) da Aldeia Limoeiro, além daqueles encontrados fora delas, como Burbura, morador em Trinchiera do povo Amondawa.

O Gráfico 01 (p. 136) aponta o número de pessoas por gênero nas aldeias mencionadas, demonstrando a ocorrência do desequilíbrio populacional, ocasionado após o contato, e por conseguinte várias mortes, principalmente pelas doenças desconhecidas atingindo os indígenas mais velhos à época que tinham entre 30 e 50 anos, ocorrendo a perda de boa parte da cultura e memória coletiva do grupo Jupaú.

O crescimento populacional, verificado nos últimos dez anos não ocorreu de forma homogênea, a Aldeia Jamari apresenta a menor expansão e depois de um longo período aconteceu o nascimento de uma criança em 2007. Esse crescimento é percebido nos anos com

menor pressão de invasões sobre a TIUEWW, com isso produz uma tranquilidade psicológica, evitando que os homens se encaminhem para os embates, tendo um tempo maior para se relacionarem afetivamente com suas esposas e conseqüentemente a geração de filhos.

Gráfico 01 - População Jupaú por gênero e aldeia



Fonte: FUNASA, Porto Velho, 2007. Adaptação: ALMEIDA SILVA, Adnilson de.

2. Características culturais e valores da identidade Jupaú

A população pré-colombiana nunca pode ser quantificada com exatidão, logo, deveria ser maior do que as estatísticas oficiais apontam, assim como as inúmeras relações entre esses grupos, dando-lhes consistência aos traços e aspectos culturais. Lévi-Strauss (1978, p.44) considera que essas populações estavam em permanente contato, explicando assim as práticas, vivências sociais e culturais, tornando-as semelhantes:

E, como era muito maior, é óbvio que estas populações estavam de certo modo em contato umas com as outras e que as crenças, as práticas e os costumes se difundiam. Qualquer população estava sempre em posição de saber o que acontecia na população vizinha. O segundo ponto, no caso que estamos aqui a considerar, é que estes mitos não existem isolados, por um lado no Peru, e por outro no Canadá, antes surgem repetidamente nas áreas intermédias. Na verdade, são mais mitos panamericanos que mitos dispersos por diferentes partes do continente.

O contato interétnico ou intertribal já descrito tornou-se elemento indispensável e necessário tanto a sobrevivência física e cultural dos indígenas, e nos vários momentos foi o amálgama para que a existência desses povos conservassem suas práticas, costumes e pertença social, como também imprescindível para a difusão de seus valores para com os demais povos os quais mantinham essas relações expressas simbolicamente ou ainda pelas injunções das trocas simbólicas.

As inferências no ciclo da vida podem ser interpretadas como espaços de representações culturais, seguindo a linearidade na compreensão do pensamento, de modo a facilitar a interpretação. Por isso, subdividimos as seções, no qual o ciclo da vida engloba as manifestações do nascimento, infanticídio, adolescência e a passagem para a fase adulta, culminando com o casamento, mudança de nomes, respeito aos idosos, a relação dos vivos com o mundo dos mortos, e a celebração espiritual para proteção do território, através do ritual do *Yreruá*. Nas interpretações simbólicas e da cosmogonia Jupaú os acontecimentos se encontram integrados, não ocorrendo a compartimentação de considerações simplistas, pois tudo se relaciona e contempla a presença de espíritos que guiam e determinam suas vidas e o próprio modo de vida do povo, expressando a originalidade cultural.

a) Ciclo de vida: o nascimento: O ato de gerar uma vida é altamente significativo para os Jupaú, pois mais do que a continuidade da família, do clã e do próprio povo, traz consigo o simbolismo do passado, expressa no *ethos* social do grupo, como forma de manter-se viva as tradições e valores culturais.

Quando um casal não pode gerar um filho, devido à infertilidade ou alguma doença existente entre os parceiros, traz muita dor e tristeza para a família porque no imaginário indígena representa certo desprestígio frente aos demais membros da aldeia. Para a mulher indígena o ônus de não poder ter filho ainda é maior do que para o homem, recaindo-lhe a culpa, mesmo sendo a infertilidade do marido, logo se sente de certa forma discriminada e abandonada pelo grupo. O medo existente nas mulheres é que se ela não consegue gerar um filho, seu companheiro abandona-a ou troca-a por outra mulher com condições de ter prole.

É comum ao chegar a alguma aldeia, onde existe tal condição social os indígenas contarem suas lamúrias por não terem filhos, ouvir o choro e ver as lágrimas dos indígenas descendo pela face. Nem sempre os tratamentos realizados com médicos são suficientes para resolver o problema da infertilidade e, como válvula de escape atribuem a causa à presença de pessoas estranhas e indesejadas no seu meio, bem como dos que casaram com não-indígenas ou visitantes que levaram espíritos ruins e invejosos para a aldeia.

Outra condição sócio-antropológica de significado cultural do povo Jupaú ocorre durante a gestação e posteriormente com o nascimento de um filho, onde as regras psicológicas e míticas estabelecem que certos tipos de alimentos não sejam permitidos a ingestão pelos pais, pois representam tabus, desrespeito aos espíritos, trazendo conseqüências para a família e especialmente para o recém-nascido.

Verificou-se em determinado momento na Aldeia Jamari, onde acontecia a Assembléia da Associação Indígena do Povo Jupaú, que todos os presentes haviam terminado de almoçar, porém um deles colocou comida no prato e esperou por longo tempo, sem fazer a refeição. Ao chegar perto, foi perguntado por que estava demorando tanto para comer e Awapy-Ga, agente de saúde indígena na Aldeia Alto Jamari e pai pela primeira vez no início de 2007, deu a seguinte explicação:

[...] Você não entende por quê? É que se eu comer comida quente, meu filho vai ter muita dor de barriga, o cabelo cai da cabeça, aí ele vai chorar muito, ficar doente. Por

isso, entre nós índios, isso não pode fazer, então tenho que esperar a comida fria. Não quero que ele fique doente, porque senão tem que tomar mohanga (remédio). Comida quente só daqui um ano. Isso é da nossa cultura, tenho que manter e respeitar. Agora você entende porque não pode! [...]

Posteriormente, continuou explicando a existência dos tabus alimentares, durante certas fases da vida e outros de forma permanente. Assim cita alguns dessas regras restritivas, como o veado-roxo (*Mazama rondoni*), macaco diversos, jacu (*Penelope ochrogaster*), jabuti (*Chelonoidis carbonaria*), jacamim (*Psophia viridis*), paca (*Agouti paca*), curimbatá (*Prochilodus lineatus*), urumará (*Psophia viridis*), jacaré (*Jacaretinga jacaretina*) e certas frutas e insetos.

Para designar a identidade de gênero no contexto do grupo, os Jupaús usam o nome acompanhado da terminologia Ga para homem (ex: Paeron-Ga) e Hen'a para mulher (ex: Mandeí-Hen'a). Um aspecto que define a importância de uma família e seu poder frente aos demais membros da aldeia é o número de filhos; quanto maior for a quantidade de descendentes, maior será sua visibilidade social, significando desse modo um poder simbólico com fortes representações na territorialidade da aldeia, visto como vitalidade da família, conseqüentemente bem-aventurança dada pelos espíritos.

b) O infanticídio: A prática do infanticídio é comum entre vários povos indígenas; hoje se encontra praticamente quase extinta em todas essas sociedades, em razão da influência cultural exercida por missionários ao afirmarem que tais práticas são pecaminosas, a exemplo do aborto, visto como não apenas um ato contra a vida, mas um pecado, pelo qual não se tem perdão, justamente por se tratar de um ser sem defesa.

A esse respeito é ilustrativo o relato descrito por Charles Wagley (1973), em seus trabalhos antropológicos com as populações indígenas no Brasil, onde observou a prática do infanticídio:

[...] os índios Tapirapé, que habitam às margens de um afluente do Rio Araguaia, acreditam que os pais não poderiam sustentar famílias grandes e que ter muitas crianças levaria à fome, por isso insistem que uma mulher não deve ter mais que três crianças vivas. Estas três crianças não devem ser do mesmo sexo. Assim, se uma mulher Tapirapé tem duas filhas, e nasce uma terceira, esta é enterrada ao nascer. Também se uma mulher, durante a sua gravidez, tiver relações sexuais com vários homens, a criança que nasce é morta sob pretexto de ser prejudicada se algum dos

vários “pais” cair em erro. Além disso, enterram gêmeos no momento em que nascem.

O sentido de cair em erro, conceituado pelo autor, origina-se quando um dos pais tem uma relação afetiva com outra pessoa, ferindo o código de conduta estabelecido previamente pelo grupo, tornando-se uma norma inaceitável, principalmente quando se refere à mulher.

O infanticídio foi observado por Lévi-Strauss (1970) na realização de estudos com os indígenas Caduveo do Mato Grosso, constatando *“que a idéia de procriação era considerada nojenta. O aborto e o infanticídio eram tão comuns que os índios precisavam roubar crianças de outros grupos para garantir sua continuidade”*.

Por esses relatos, antes da pacificação final, a questão do infanticídio significava quase sempre estratégia de sobrevivência do povo Jupaú, porquanto perambulava e empreendia as fugas causadas pelas perseguições dos seringalistas, garimpeiros e outros invasores tornando-se muito difícil transportar as crianças de um lado para o outro.

Essas razões permitiram que os Jupaú executassem sumariamente as crianças, caso fossem gêmeas; uma era sacrificada, geralmente recaindo sobre as meninas tal escolha, enquanto o menino poupado era visto como um futuro guerreiro e defensor de seu espaço. Na hipótese de serem dois meninos, o mesmo tipo de escolha era feito, tendo um deles o destino fatal. Se tratasse de uma criança com deficiência física, especialmente nos membros inferiores, ao nascer era imediatamente sacrificada. Os infanticídios ocorriam de várias formas e as crianças costumavam ser enterradas vivas.

Outro caso de infanticídio se dava com filhos de mãe-solteira, onde não se conhecia com precisão quem realmente era o pai; geralmente quando se tratava de filhos indesejados, essas crianças eram enterradas vivas e sem realizar uma ritualística que pudesse lembrar de sua existência física ou espiritual. Os infanticídios eram permitidos quando havia a escassez momentânea de alimentos, indicando assim a necessidade de sobrevivência dos demais membros da família.

O último caso de infanticídio praticado pelos Jupaú que se tem notícia ocorreu nos anos 1990 quando uma indígena solteira, tendo provavelmente relacionamento com um não-indígena, concebeu uma criança que jamais foi aceita como parte integrante da população da

aldeia. Durante certo tempo ela teve a proteção de um missionário alemão que morava na aldeia, contudo numa das viagens desse missionário, o grupo se reuniu e pôs fim à vida da criança.

A “aceitação” de por fim à prática do infanticídio ainda não foi totalmente assimilada pelo povo Jupaú o exemplo do que ocorre na Aldeia Alto Jamari, onde Borói-Hen’a com 8 anos, portadora de necessidade especial em razão de ter sido acometida por meningite, impedindo-a de falar, caminhar ou desenvolver qualquer atividade na aldeia, necessitando de cuidados especiais de seus pais Mandeí-Hen’a e Taroba-Ga, com isso dificultando o trabalho de ambos. Só no final do mês de julho de 2006 é que conseguiram uma cadeira de rodas para transportar a menina, através da articulação da Administração Executiva Regional da FUNAI/Porto Velho, que relatou a situação enfrentada pela mãe:

Mandei Hen’a lamentou muito por passar pela difícil situação com Borói Hen’a, apesar da menina receber aposentadoria. Osman (administrador da FUNAI/Porto Velho) você é responsável pelo nosso sofrimento, pois se tivéssemos sacrificado Borói, ela não precisaria sofrer tanto, nem nós. Ela tá grande e fica difícil de transportar dentro da aldeia e pior ainda quando temos que ir para a cidade. [...]. Realmente ela tem razão, pois querendo ou não, interferimos na vida deles.

A prática do aborto era muito comum, provavelmente com a utilização de algumas ervas conhecidas na medicina ancestral, tendo motivos e circunstâncias semelhantes às práticas descritas para o acometimento do infanticídio. Eram práticas naturais, normais, não significando na cultura um desvio de conduta, nem pecado, como qualificado no olhar do não-indígena.

c) O ritual de passagem: a Festa da menina-moça: O ritual envolve um conjunto de “marcadores” composto pelo simbólico, histórico, musical e fabricado, na definição de Henriques (2003, p. 09-11) tendo relações diretas com os marcadores territoriais, estando presente nos rituais da menina-moça e no *Yrerua*, permitindo assim a conoscenza e a pertença do povo Jupaú.

Esse ritual é realizado por vários povos indígenas, remete ao período que a menina assume a responsabilidade e seu papel de mulher, a esse respeito Galvão (1979, p. 22) menciona que entre os Kamaiurá ocorrem na ocasião da puberdade para os jovens de ambos os

sexos, sendo submetidos a um período de reclusão. O autor ainda menciona que o ritual é complementado pela festa do *kwaryp*, ritual indígena da região do Xingu, consistindo na celebração da vitória sobre o inimigo e o pedido de proteção dos espíritos, onde se dança e tocam-se flautas de tabocas, guardando semelhanças com o *Yreruá* dos Jupaú. Ritual idêntico é celebrado pelos Tükúna, conforme relata Cardoso de Oliveira (1976, p. 29).

A menina, após a primeira menstruação ocorrida por volta de onze ou doze anos, revela a sua mãe o acontecido, então obrigatoriamente passa por um processo de reclusão, ficando aproximadamente um mês longe do contato com os demais membros da aldeia, com exceção de seus pais. E nesse período recebe uma série de conselhos, além das futuras responsabilidades que terá de desempenhar dali por diante.

No período de reclusão, a menina se alimenta basicamente de peixes mandi (*Plagioscion auratus*) e traíra (*Hoplias malabaricus*), não podendo comer tambaqui (*Colossoma macropomum*), mas é permitida a ingestão da *chicha* ou da *camina*, tida como *mohanga* (remédio) para evitar pneumonia e dores nos rins, podendo trazer a *panema*²⁴ para o grupo. Decorrido esse período a menina novamente poderá comer carne.

O pai não poderá caçar bicho, nem mutum, isso porque na cosmogonia Jupaú, a menina ficaria fragilizada fisicamente e psicologicamente. Uma das explicações pela qual o pai não pode caçar, quando a menina está na rede em reclusão, é que ao matar um animal, ele contribui para que a filha sofra de hemorragia (perda exagerada de sangue) e papeira, conhecida como caxumba. Nesse contexto, ele só pode realizar pescarias, comer peixe e caldo.

Nesse período, conforme a tradição Jupaú a menina não pode tomar banhos regulares, sendo besuntado todo o corpo com óleo de babaçu para tirar as impurezas do espírito, significando sua renovação, além de deixar a pele brilhosa. A menina pode fazer as necessidades fisiológicas, porém com o acompanhamento e supervisão da mãe.

Ao acontecer a menstruação, o pai comunica aos moradores da aldeia e nesse instante todos passam a envolver-se nos preparativos da festa; uns empreendendo a busca de castanhas,

²⁴ No imaginário mítico amazônico, *panema* significa má-sorte, desventura, desgraça, infelicidade, enfim coisa ruim para o grupo. Tem o mesmo sentido de mandinga ou bruxaria, atentar contra os princípios da natureza e a quebra de tabus, estando portanto ligada aos princípios da ordem espiritual, onde violá-lo traz para os habitantes daquele espaço o azar e as tragédias. Importantes discussões sobre o tema estão presentes nas obras de Charles Wagley, Eduardo Galvão, Lévi-Strauss, Roberto da Matta, entre outros.

outros procurando animais e peixes. No caso de não encontrarem castanhas novas, as da safra anterior são mergulhadas em recipientes cheios de água restabelecendo as propriedades como se fosse da safra atual. Como parte do ritual ocorre a quebra da castanha, geralmente a noite, onde todos participam, conforme pode ser visto na Foto 07.



Foto 07 – Descasque da castanha

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. Aldeia Alto Jamari, em 03/05/2007. Descasque da castanha-do-brasil para preparação do peixe, com a participação de homens, mulheres, crianças indígenas e convidados, ocorrendo durante a alvorada e manhã. É um momento de coesão social do grupo, alicerçando as amizades e a identidade cultural.

Na chegada da segunda menstruação acontece o ritual, iniciando-se a quebra da castanha com pequenos porretes e com os dentes, podendo acontecer no final da tarde ou no meio da noite, onde todos os presentes, sejam indígenas ou não participam dessa ação, geralmente com a ingestão de café e de carne de animais moqueadas, além do consumo de tabaco. Nesse ritual, tanto indígenas quanto não-indígenas recebem a pintura de jenipapo pelo corpo, feita a dedo, podendo ser no rosto, braços ou abdômen.

As pinturas tradicionais fixas, consideradas como “tatuagens” eram feitas com ponta de tucumã, sendo o sumo obtido através das folhas de camona, espécie de urtiga e jatobá, sendo

que primeiro riscava-se com a tintura dessas folhas e depois se fazia os furos com tucumã. Do jatobazinho é extraído o suco que serve para fazer pintura labial, dando a característica de boca-preta ou negra, daí a designação de vários povos indígenas. Um dos indígenas relata que *“os índios mais novos não querem essas pinturas permanentes porque querem parecer com branco”*, assim praticamente só as mulheres permitem essas expressões ritualísticas em seus rostos, visando assim proteger os maridos dos maus espíritos nas caçadas, pescarias, guerras e lutas.

Por volta das cinco horas da manhã, quando tem início os primeiros raios de sol, a menina está na rede dentro da maloca, ocasião em que seu pai inicia um canto anunciando o ritual de passagem, onde pode ocorrer ou não o casamento dependendo da disponibilidade de noivo da outra metade, seja Kanindewa (Arara) ou Mutum Nhungwera (Mutum). Para o ritual do *ambutawa* (cantos e lamentos), conforme Fotos 08 e 09 (p. 145), o pai também se enfeita e faz o desenho de um peixe estilizado no rosto da menina, colocando colares de dentes de onça, capivara e pulseiras que ela recebeu de presente e não pode repassar a nenhuma outra pessoa.

Existindo a possibilidade de casamento o pai, a mãe, o tio, o irmão expressam um canto-lamento em língua própria sendo repassados os últimos conselhos e responsabilidades antes de entrar na fase adulta, caso não haja essa disposição a avó toma lugar no ritual. Durante o canto evocam-se os espíritos de proteção, enquanto os homens empunham flechas enfeitadas, principalmente o pai que posteriormente segue a menina até o rio, conforme Foto 10 (p. 146).



Foto 08 – Ritual da Menina-Moça

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. Aldeia Alto Jamari, em 03/05/2007. Importante momento simbólico na vida do grupo, reafirmando a identidade cultural. Taroba-Ga preparando sua filha Morang-Hen'a, com adereços para a passagem à fase adulta.



Foto 09 – Celebração ritual da Menina-Moça

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. Aldeia Alto Jamari, em 03/05/2007. Repassando o novo papel e responsabilidades que a menina terá frente ao grupo.

Ao encerrar essa celebração de aproximadamente uma hora e meia, a menina se levanta da rede toma dois baldes à mão e acompanhada pelos presentes passa a ter sua primeira responsabilidade adulta. Ao chegar às margens do rio ou igarapé recebe de sua tia o primeiro banho. Os vasilhames são cheios de água e carregados pelas mulheres, enquanto o pai toma à dianteira, ao chegarem ao local de cozimento das castanhas, as panelas estão postas e o fogo aceso, a partir de então a menina passa a preparar a alimentação para todos da aldeia sendo ajudadas por outras mulheres, como forma de pagamento aos que ajudaram na realização de sua festa, conforme Foto 11 (p.147).



Foto 10 – Ritual da Menina-Moça (Banho)

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. Aldeia Alto Jamari, em 03/05/2007. Morang-Hen'a sendo banhada por sua tia Mandu-Hen'a. Na cosmogonia Jupaú significa a purificação do corpo e do espírito.

Durante o preparo da alimentação, apesar do calor extremo e de muita fumaça, é comum a menina tomar vários banhos para retirar o odor provocado pelo óleo de babaçu. A alimentação servida no ritual é muito farta, composta de peixes moqueados e cozidos ao leite da castanha, carnes moqueadas de animais, farinha de milho torrado, *uinema* e *taporite*, duas farinhas tradicionais a última por ser moída em pilões é muito fina e doce, podendo incluir as

frutas disponíveis no momento, além de *chicha* ou *camina*, duas bebidas feitas com milho fermentado.



Foto 11 – Preparação do alimento no ritual da Menina-Moça

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. Aldeia Alto Jamari, em 03/05/2007. Primeira responsabilidade de Morang-Hen'a, como adulta é preparar o alimento para a festa, como forma de agradecimento pelo trabalho daqueles que colaboraram na passagem de fase de vida.

O significado do ritual é importante na vida dessas meninas, marcando para sempre sua história; as mulheres que não tiveram a oportunidade de receber esse agradecimento festivo, lamentaram por não receberem essa passagem em virtude das perseguições existentes no pós-contato, impedindo tal realização.

Na festa ritualística em Alto Jamari, Morang-Hen'a filha de Taroba-Ga e de Mandei-Hen'a, na qual participamos, não ocorreu casamento porque faltava um noivo que fosse da outra metade exogâmica do grupo, conforme manda a tradição Jupaú, só podem ocorrer casos cruzados, sendo detalhada na sessão específica sobre o matrimônio. Pelo mesmo motivo aconteceu com Kunhavé-Hen'a, filha de Uaká-Ga e Mandeia-Hen'a, da Aldeia Alto Jaru, sendo que em seu ritual não havia castanhas, fazendo com que utilizassem elementos da cultura não-indígena, conforme Foto 12 (p.148), porém não perderam o significado da

simbologia. Quando ocorre casamento, o marido recebe como presente: flechas, cocar e colar de dente de gato e lontra, e da mesma forma eles se tornaram exclusivos.

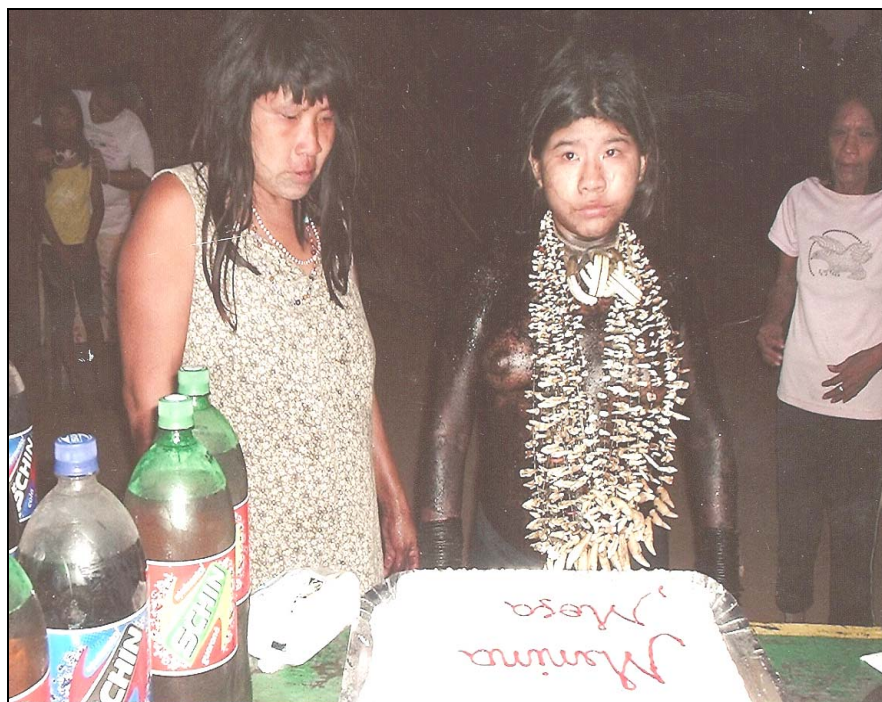


Foto 12 – Passagem da Menina Kunhavé-Hen'a

URU-EU-WAU-WAU, Uaká-Ga. Rondônia: TIUEWW, Aldeia Alto Jaru, em 2006. Mesmo com a inserção de produtos não-indígenas, a festa não perde seu significado que é o de manter as representações simbólicas do povo. Uaká-Ga, pai da menina afirma: *“a cerimônia foi simples, porque não havia castanha para fazer leite e preparar o peixe, então teve de fazer bolo, para dessa forma não se esquecer dos aspectos culturais do grupo”*. Foto gentilmente cedida para esse trabalho.

Os meninos passam por um ritual de passagem tornando-se guerreiros, geralmente deixam-se tatuar permanente no braço esquerdo com um desenho estilizado de peixe, feito com o sumo do jatobazinho, isso quanto atingem aproximadamente 12 ou 13 anos. Esse ritual revela se o menino pode suportar a dor e assim assumir-se como chefe de família. A tatuagem ao que indica é a mesma descrita anteriormente por nós, utilizando-se a folha da urtiga e a ponta do tucumã. Essa prática de ritual tem sofrido uma descaracterização entre os representantes masculinos, por entenderem que isso dificulta seu acesso ao mundo exterior dos não-indígenas.

As tatuagens permanentes ou não, feitas no corpo obedecem a uma ritualística e são importantes representações simbólicas produtoras de conceitos, idéias, valores estéticos, éticos e étnicos dando a identidade pessoal e do grupo, nele se incorpora à imaterialidade estabelecendo assim as relações entre o físico e o espiritual, não ocorrendo de forma aleatória.

d) Casamento: O povo Cavaíba, na qual a nação Jupaú está inserida, segundo Lévi-Strauss (1996), praticava a poligamia, ou seja, o homem poderia ser casado, de acordo com os costumes tribais com quantas mulheres fosse possível, sendo a preferida ou a principal aquela que estaria sempre presente, acompanhando-o. Ainda para esse autor, o chefe tem um privilégio especial de usufruir de um status que aos demais não é permitido, ou seja, ter um temperamento excessivo, podendo inclusive ter transe e mesmo tendências suicidas, possuindo a liberdade de praticar a poligamia, dividindo as mulheres com outros companheiros e estrangeiros, existindo a desigualdade de repartição das mulheres, a “herança da mulher pelo irmão”.

Essas características poligâmicas ainda existentes entre os Jupaú, ocorrem entre as metades exogâmicas Mutum Nhangwera (Mutum) e Kanindewa (Arara), explicando a visão cosmogônica e dualista desse povo em conceder seu universo de relações familiares. Assim, as metades representam a constituição de famílias, tendo os dentro das aldeias, não se admitindo o casamento de Mutum com Mutum, nem Arara com Arara. Os casamentos são realizados na forma ancestral, ocorrendo entre primos cruzados nas duas metades, ou seja, quando o pai e a mãe da mulher são primos do pai e da mãe do marido.

Um aspecto de mudança merece ser situado, deve-se aos embates com os colonizadores e o acentuado número de mortos por doenças de contato, ocorrendo um grande desequilíbrio entre os gêneros, propiciando um reduzido número de mulheres de uma das metades, repercutindo diretamente nas relações entre os grupos Mutum e Arara, decorrentes dessa nova forma de relação baseada na monogamia. Em razão desse desequilíbrio, ocorrem os casamentos intertribais entre os Jupaú e Amondawa e ainda com as Juma, as quais foram trazidas do Estado do Amazonas pela FUNAI, devido ter a proximidade da lingüística, costumes, tradições e cultura.

O casamento com pessoas não-indígenas é permitido, porém tendo que seguir as normas do grupo indígena, obrigando-se a morar na aldeia. Uma dessas obrigações é a proteção aos pais da mulher indígena, especialmente da mãe, pois se acredita que ela ao se tornar idosa irá precisar de uma atenção redobrada. Essa relação estabelecida com o casamento entre pessoas de culturas e modos de vida distintos, inúmeras vezes tem provocado conflitos familiares no próprio grupo, que no íntimo não aceitam imposições de indivíduos alheios ao seu mundo.

Outro aspecto igualmente interessante é observado por Lévi-Strauss (1996) entre o povo Cavaíba, nas quais os Jupaú se situam é a existência da “*prática de poliandria fraternal, onde o marido empresta a mulher para o irmão solteiro*”, hipoteticamente como um meio de solucionar o problema de escassez de mulher, ou talvez a forma de contribuir para o sustento da família, estando relacionado aos aspectos econômicos. O conhecimento dessa prática por sua vez fica limitado ao círculo restrito do próprio grupo indígena.

No contexto cultural dos casamentos prevalece o costume ancestral como espécie de recompensa pela conquista da mulher, o genro ir morar na aldeia do sogro, ajudando-o nos afazeres de caça, pesca, sobretudo no roçado, durante certo tempo. Quanto o costume da evitação “*quando não se olham, não se falam, muito menos se tocam, numa demonstração de respeito, deferência, humildade...*” apontado por Ramos (1986, p. 57), não foi possível evidenciar em virtude do pouco tempo de convivência com os Jupaú e até porque não houve casamento recentemente, entretanto é bem provável que isso aconteça.

Um elemento cultural muito forte e presente em relação aos casamentos exogâmicos dos Jupaú, como código de conduta e de valores culturais é o acerto realizado entre pais e parentes, traçando o destino dos seus filhos, desde o momento da geração, para que possam na idade adequada formarem um novo núcleo familiar. Esse elemento cultural, todavia, vem enfrentando resistência, pois nem sempre os escolhidos aceitam essa “imposição”, o que invariavelmente desencadeia sérios conflitos no âmbito do grupo familiar. Nesse aspecto os Jupaú se assemelham aos Kamaiurá, quanto aos casamentos previamente combinados, conforme constatou Galvão (1979, p. 22-23) em “Encontros de sociedades”.

Ramos (*op. cit.*, p. 55-56) considera que os casamentos arranjados não significam uma imposição da família sobre o destino dos filhos, mas opção desejada, expectativa ideal, dentro das regras de preferência. Desse modo, ela situa que “*os casamentos em geral facilmente desfeitos, novas uniões poderão ou não seguir a norma do casamento ideal*”.

A permissão para o namoro é dada às meninas, mediante ao aparecimento e desenvolvimento dos seios, sendo que o casamento acontece geralmente, quando se encontra um noivo disponível ou “arranjado”, estando presente no mesmo dia da passagem de ritual da menina-moça, já retratado anteriormente.

e) Mudança de nomes: Em Tristes Trópicos, Lévi-Strauss constata que os povos Cavaíba, em sua cosmogonia indígena, escolhem os seus nomes relacionando-os ao ambiente em que vivem compostos por animais e plantas, principalmente, assim como de algum fato ou mito importante para a vida do grupo. O nome, todavia está sujeito a mudanças em razão de um ato de heroísmo como ter matado alguém, a lembrança de um ente querido, na passagem da infância para a fase adulta ou pelo nascimento de um filho.

Essa é uma das características culturais marcantes do povo Jupaú, sendo que o ritual de mudança de nomes ocorre a cada novo nascimento de criança, como se psicologicamente houvesse um novo nascimento para cada um dos membros da família. Eles têm por princípio que o primeiro filho receba o nome de seu pai. O segundo filho passa por esse mesmo processo recebendo o nome do irmão que anteriormente era o adotado pelo pai. É um tabu não revelar o significado de seus nomes, muito embora em casos excepcionais falem o que realmente representam.

As razões das mudanças dos nomes trazem em si vários aspectos sócio-psicológicos e simbólicos, trazendo explicitamente a lembrança e a memória dos antepassados, mantendo viva a identidade daqueles que vivenciaram o processo histórico de lutas e glórias. Os avôs, parentes antepassados e os guerreiros são espíritos presentes que vivificam a cultura e a sobrevivência enquanto povo, fortalecendo-se espiritualmente e socialmente. Logo neste contexto, relembrar e viver o nome dos antepassados é experimentar a vida do outro, se sentindo parte integrante do todo. Todavia, na atualidade após o contato oficial e sua

“pacificação” como dizem, há um problema sério, conforme relata Takangui-Ga da Aldeia Alto Jaru:

[...] Quando nasce outro irmão, também pode ser adotado o nome de um antepassado guerreiro, como uma forma de perpetuar a memória do povo. Mas, toda vez que mudamos nosso nome, temos que trocar a identidade junto ao Órgão indígena para estabelecer assim a relação com o mundo dos não-indígenas. Nem sempre a FUNAI se predispõe a fazer tal troca de nome, porque não entende a cultura e a identidade indígena Jupaú [...]

O processo de aculturação imposto aos indígenas Jupaú foi e é violentamente forte, significando muitas vezes a substituição de seus nomes por apelidos, inclusive jocosos, forjando assim a perda de seus valores, como Negão (Awapy-Ga), Gordinho (Uká-Ga), Pedrão, Neguinho, entre outros. Além do que por influência e ação dos missionários, tentam convencer os pais a adotarem nomes cristãos em seus filhos, porém a FUNAI não permite essa injunção externa, evitando em parte o desfazimento cultural e a negação da identidade.

f) O respeito aos idosos: o povo Jupaú, a exemplo de tantas culturas indígenas e daquelas de tradição oriental ou povos tradicionais mantêm uma profunda relação com o meio ambiente, possuem uma filosofia de vida onde o respeito para com os idosos torna-se uma práxis social. O entendimento de respeito aos idosos significa a representação do equilíbrio e da sabedoria, trazendo consigo as experiências de vida e de luta, por isso são reproduzidas para a população mais jovem. São os idosos que oferecem os conselhos, orientam a condução da vida e as maiores e melhores decisões para o grupo, apesar de essas serem tomadas coletivamente entre o povo. Desse modo, nada se realiza, sem ouvir a voz da experiência e da tradição dos mais idosos.

Segundo relatam, antes do contato oficial, no período de guerras e conflitos com outros povos indígenas, seringalistas, seringueiros, garimpeiros e invasores de uma forma geral, as aldeias, *tapiris* e malocas encontravam-se distribuídas estrategicamente na floresta e no território. Enquanto os mais jovens seguiam à frente das batalhas, os mais idosos, mulheres, crianças e aqueles com dificuldades em prosseguir na fuga, ficavam nesses *tapiris*, para tanto recebiam caça, pesca e rede para que pudessem ter certo conforto, e assim chegassem ao destino final. Essa estratégia permitia, por sua vez, a sobrevivência do povo.

Antes de empreenderem as fugas, os parentes mais vigorosos despediam-se daqueles considerados mais vulneráveis, abraçando-os e chorando muito, pois esse poderia ser o último encontro entre o povo, acreditando-se que os que ficassem para trás poderiam morrer pela ação causada dos invasores.

Durante a expedição à *Iñamōrarikãgã*, porém com outra conotação, onde o objetivo era o restabelecimento dessa antiga maloca, percebemos que tal prática ainda persiste com os guerreiros mais jovens seguindo à frente empunhando arcos e flechas e espingardas. No bloco intermediário seguiam as mulheres, crianças e *tapy'yña* (não-indígena), enquanto atrás prosseguiam os guerreiros mais idosos protegendo os demais.

Nessa expedição, especialmente na volta, verificamos o espírito de solidariedade e humanidade ativa dos Jupaú, isso porque saímos em grupos separados, deixando sal, feijão, açúcar e farinha no *tapiri*, localizada na antiga Aldeia do Taroba-Ga, construída há algum tempo, mas suficiente para proteger de eventuais chuvas, além de deixarem um *tai'heua* (queixada) na trilha para que pegássemos e saciássemos a fome.

g) O mundo dos vivos e a relação com a morte: segundo a tradição Jupaú quando falece alguém do grupo deve ser sepultado como se estivesse sentado ou em posição fetal, sendo enrolado numa rede com todos os seus pertences, como: rede, colar, arco, flecha, adornos, entre outros, colocando sobre o seu peito o cocar de penas de gavião, tido na cosmogonia como símbolo de proteção no mundo dos espíritos.

A sepultura consiste em um buraco cavado em formato circular com profundidade variável e suficiente para colocar o falecido, ocorrendo nova morte abre-se outra sepultura com características semelhantes, próxima à primeira.

Não se colocava nas sepulturas cruzes como acontece nas culturas de tendência cristã, até porque os mortos eram sepultados internamente em suas respectivas malocas, de modo que estão sempre presentes com os parentes vivos. Desta forma para os vivos isso tem um significado psicológico muito importante, pois é como se existisse a presença física, através dos *kangwrea* (ossos) e o sentido é espiritual como forma de proteção da aldeia contra os

espíritos ruins, tendo as memórias como fator determinante da cultura, da coragem e dos valores sócio-antropológicos.

Essa relação dos Jupaú com o mundo dos mortos é importante para amalgamar e preservação da cultura e dos do povo, uma vez que enquanto eram nômades, antes do contato, sempre que havia a mudança para outro local, levavam os *kangwrea* (ossos) dos parentes, e sepultavam-os na nova maloca, a fim de terem a presença física e o fortalecer o espírito dos vivos.

Antes do contato, quando podiam e a saudade atingia o seu íntimo do grupo, os Jupaú voltavam à antiga maloca ou aldeia para revivificar o passado, aliás, o presente do povo nunca está dissociado dos símbolos do passado; é a própria história que se reconstitui a cada instante, não ocorrendo a separação do uso do tempo. É salutar observar que nos períodos de intensa perseguição, nem sempre podia sepultar seus mortos, motivo pela qual causava uma profunda tristeza ao povo.

Esse ritual de transportar os restos mortais atualmente não é mais realizado, pois se encontram estabelecidos em moradias fixas e o risco de guerras e conflitos contra na defesa de seu território é menor, e estando sob a “proteção” do Estado, faz com que “não exista uma necessidade efetiva e premente” de proceder tal ritual. O que se verifica, entretanto, que jamais os antepassados são esquecidos e sempre visitam os locais antigos em que moravam.

A relação com o mundo dos mortos é carregada de emoção ímpar e indescritível, pois o *omâpuâbuga* (choro) e *imbu'ika* (canto) são mais do que simples lamentos, é espiritual. É a própria alma pulsando em um ritual-cerimônia com mistura de música, semelhante a um mantra ou ladainha, onde se exalta à glória, as ações, as lembranças, as aventuras, os valores, a vida do ente querido, ao tempo em que se pede a proteção contra os maus espíritos, que podem atormentar o povo, e invasores de suas terras. Esse ritual revela uma beleza estética e assustadora para àqueles que estão ouvindo pela primeira vez, emocionando os de espírito sensível.

O restabelecimento da maloca Iñamõrarikãgã, da qual tivemos a felicidade de participar, revela claramente o quanto a presença dos mortos emerge na espiritualidade e na simbologia dos Jupaú. Com muita emoção, Mbawa-Ga um dos mais idosos e o principal

conselheiro do seu povo na Aldeia Alto Jamari, conduziu todo o processo de restabelecimento e sua emoção tornou-se maior ainda quando apontou o local onde encontrava sepultados seus antepassados queridos – mãe, pai e outros parentes. Ao fazerem menção sobre o ente querido, chamam-no pelo nome atribuído quando vivo e acompanhado da terminação *wae* (morto), seja para o homem ou mulher.

Entre os dias de restabelecimento da antiga maloca, o único que teve uma manifestação espiritual foi Paeron-Ga (Pitanga), realizando o ritual do *omãpuãbuga* e do *imbu'ika*, por aproximadamente uma hora em memória de sua mãe. Mas é comum homens e mulheres fazerem esse ritual quando sentem saudade, e escolhem a noite, pois essa traz lembranças muito fortes e serve como introspecção do passado e vivificação do presente, o que faz lembrar as palavras de Egon Schaden (1974, p.131): “*de modo inequívoco resulta de tudo isso que morte não equivale necessariamente a destruição*”.

Durante a expedição, até o local de restabelecimento dessa maloca, Boropó-Hen'a contou muito emocionada a história de como sua mãe faleceu. Ela não tem a dimensão temporal exata de quando aconteceu, mas supõe que tenha sido há mais de 10 anos:

[...] Minha mãe escutou latidos de cachorro e pensou que fosse uma caça, um veado talvez. Falou para todos da casa que havia veado. Então foi na frente de todos. Chegando lá não tinha veado, havia cobra. Então cobra mordeu mãe de Boropó-Hen'a, mas ninguém sabia que era cobra. Chegou em casa, mostrou perna, então todos viram que havia mordida de cobra. Warina-Ga, pai de Boropó-Hen'a, correu e cortou a cobra toda. Como era distante, pois moravam em Iñamõrarikãga, não deu tempo, e a mãe morreu. Todos choraram muito, muito mesmo, por muito tempo. Minha mãe tá enterrada lá, por isso é que vou lá, levando meus filhos Tangain-Ga e Juwi-Hen'a [...]

A decisão de levar os filhos até a antiga maloca é carregada de significados, emoções, pois ensina aos pequenos a importância exercida pelos parentes falecidos sobre o grupo, sendo uma forma de manter presente a memória, a história e os valores sócio-culturais. Francisco Flávio dos Santos Ribeiro, conhecido como Chicão, chefe do Posto Alto Jamari, desde 1992, relata que:

[...] A primeira vez que os Jupaú voltaram à Iñamõrarikãga, ocorreu aproximadamente há quatro anos, todos se abraçaram, choraram copiosamente e cantavam relembrando os parentes mortos. O espírito dos antepassados vive no presente de cada um e na casa de cada um, como uma proteção à família contra os inimigos e as coisas ruins deixadas por Anhangá (espírito mau) [...]

Para a morte do inimigo é dada outra dimensão, o do desprezo, e quando há rituais, esses estão voltados para a expulsão dos espíritos ruins, através do *Yreruá*. Ocorrem segundo o chefe do Posto explica da seguinte maneira:

[...] Quando ocorrem conflitos resultando em mortes de não-indígenas, os intrusos são abandonados e devorados por animais, isso por não fazerem parte do seu meio e do seu mundo, para tanto os índios realizam também uma celebração de vitória sobre o inimigo. Essas mortes ocorrem devido à invasão do espaço territorial indígena, os Jupaú solicitam que o invasor abandone o local, como não são atendidos, recorrem a esse expediente. Por mais que a FUNAI faça gestão para convencer os índios em não praticarem tal ato, eles dentro de sua estrutura social e política decidem qual será a providência a ser adotada, e que em algumas vezes opta-se pela eliminação do intruso [...]

Pela narrativa, fica evidenciado que os indígenas recorrem aos poderes constituídos, mas a burocracia estatal impede a agilidade na desintrusão de suas terras e ao perceberem que seus direitos são constantemente violados, utilizam-se dessa ação, mesmo que a FUNAI tente dissuadi-los. Logo, são vistos pela sociedade não-indígena como extremamente cruéis e violentos, sendo uma das estratégias utilizadas em prol da defesa de seu território e de sua cultura.

Esses desencontros sobre as concepções de tempo e da política entre o indígena e não-indígena, são específicos de cada cultura com rituais próprios, representando para os primeiros a ruptura inexorável no modo de vida ao constatarem que o território está sendo invadido e não podem contar com a eficácia dos poderes constituídos na solução dos problemas, não sendo compreensíveis para o grupo os fatos que se desenrolam na sociedade externa e refletem negativamente em seu meio. Nesse sentido, Santos (1986, p. 166) afirma que: *“o tempo se organiza diferentemente. O espaço também já não é o mesmo. Ele se transforma em função das modalidades de adaptação da sociedade local, ao novo processo produtivo e às novas condições de cooperação”*.

h) O *Yreruá*: É o ritual que lembra as manifestações do *kwaryp* - ver p. 142 dessa dissertação - na região do Xingu descrito onde se toca e dança a uruá (flautas feitas de bambu), na definição de Galvão (1979, p. 42). Para os Jupaú essa manifestação recebe o nome de *Yreruá* e é igualmente desenvolvida a partir do som dessas flautas.

Na atualidade, através das informações colhidas junto ao povo Jupaú, apenas Tari-Ga, apelidado de Pedrão e morador da Aldeia Jamari é quem detém as técnicas de preparo dessas flautas feitas do colmo do bambu seco. A preparação da flauta exige muita habilidade e paciência, utilizando-se de um instrumento cortante, quando a taboca ou o colmo não oferece o som ideal, o material é descartado e providencia-se outro. Na boca da flauta é colocado um pedaço fino de taquara definindo e diferenciando os sons agudos e graves.

Na apresentação da dança em Alto Jamari, no primeiro momento participaram os mais velhos, tendo Tari-Ga como chefe da cerimônia cabendo-lhe tocar a flauta ou taboca maior que fica amarrada por uma corda no centro do espaço de manifestação e longe do chão, conduzindo o ritmo e as marcações efetuadas com os pés e os demais seguindo a sua regência, dançando e tocando flautas menores. No segundo momento, para prosseguir as tradições do grupo a manifestação contou com a participação dos mais jovens, sendo comandada pelo cacique Puruá-Ga.

Durante o desenrolar do ritual, espontaneamente os grupos familiares passam a participar da festa, uns dançando, prestigiando sentados em bancos de madeira e cadeiras. Os homens tocam os instrumentos levam consigo arcos e flechas simbolicamente lançado-as ao ar contra o inimigo invisível, cantam e soltam gritos exprimindo a celebração da destruição dos espíritos ruins, pedem a proteção espiritual dos antepassados para a defesa do seu território e sua cultura . No transcurso da música, aos nossos ouvidos soam como ladainha, algo repetitivo, estranhamente vibrante e de vigor ímpar, tipo êxtase e transe total, as mulheres entram na dança segurando os braços dos homens e participam por alguns minutos.

E nesse ritual fica evidenciado a divisão Kanindewa (Arara) e Mutum Nhangwera (Mutum), onde cada metade se paramenta de penas dessas aves revelando a identidade. No ritual que apresentaram em Alto Jamari os colares e os cipós colocados na cintura não fizeram parte da festa, sendo que a roupa do “civilizado” incorporou-se ao seu mundo. Pouco tempo depois do contato, esse ritual era realizado com todos dançando despidos, conforme aponta Cardozo (*op.cit.*, 36-37):

[...] Os homens usam vários cipós enrolados na cintura, que fica mais apertado nos quadris e mais largo na altura do estômago, onde prendem seus facões. Prática que vem sendo deixada de lado pelos mais novos, mas que continua a ser praticada pelos mais velhos. Usam colares feitos com dentes de animais, sendo mais freqüente os

homens usarem colares com dentes de porcão, e as mulheres com dentes de capivara. Nos braços usam braçadeiras feitas de algodão e pintadas de urucum. Seus cocares são feitos de penas de arara, gavião real e papagaio, que são usados pelos homens. Suas flechas são feitas pelos homens enfeitados com penas de gavião real, arara e mutum, têm as pontas serrilhadas, onde colocam o TIKYGUYWA, uma espécie de anticoagulante.

A *tikyguywa* ou *tike uba*²⁵, usada nos rituais de guerra e de caça, é uma árvore conhecida pelos Jupaú, com princípios ativos anticoagulantes, sendo utilizada na ponta da flecha para imobilizar animais ou inimigos. Segundo os indígenas, os pesquisadores e laboratórios estrangeiros fizeram a espoliação do conhecimento sobre a utilidade da planta. A manifestação do ritual é o momento em que os Jupaú estabelecem o contato direto com espíritos do passado, solicitando a proteção para as aldeias a fim de livrarem-se dos espíritos ruins e espantarem os possíveis invasores e inimigos de sua terra. É nele que ocorrem as lembranças e memórias dos parentes que partiram, sendo propícia a reverência e os agradecimentos àqueles que heroicamente tombaram defendendo o território e a cultura.

Os rituais do *Yreruá* acontecem geralmente uma vez ao ano, porém as manifestações de lembrança e evocação dos espíritos ocorrem de forma espontânea em qualquer época, ou seja, quando alguém sente saudades de um ente querido é perfeitamente normal ouvir os cantos principalmente a noite solicitando ajuda espiritual. No seio da cultura Jupaú ocorre a festa do milho chamada de *Ipuã*, mas não tivemos informações necessárias de como acontece o ritual, nem o período de sua manifestação.

Os Jupaú em seus depoimentos afirmam que vários dos rituais realizados estavam sendo perdidos ou abandonados devido às influências culturais de outros povos, especialmente pela visão tacanha de missionários, provocando o enfraquecimento cultural, espiritual e psíquico do grupo, tirando-lhes a disposição para a luta em defesa de seus valores e de seu território. Esses rituais estão sendo restabelecidos, em função do incentivo e o apoio de algumas pessoas e entidades como a Kanindé, Friends of the Earth (Amigos da Terra) e Worldwide Fund for Nature - WWF (Fundo Mundial para a Natureza).

²⁵ A *tikyguywa* ou *tike uba* é uma árvore conhecida pelos Jupaú, com princípios ativos anticoagulantes, sendo utilizada na ponta da flecha para imobilizar animais ou inimigos. Segundo os indígenas, pesquisadores e laboratórios estrangeiros fizeram a espoliação do conhecimento sobre a utilidade da planta.

3. As representações culturais no território

A trajetória humana em todas as sociedades foi constituída a partir dos mitos, tendo relações diretas com as fobias e as incertezas sentidas que apresentavam e apresentam aos seres humanos perante a dimensão do universo e na impossibilidade de explicar os fenômenos naturais. O mito está concomitantemente ligado aos mistérios, convivência humana e os processos históricos de cada povo. A importância dos mitos nas sociedades contribui na legitimação dos atos humanos através de uma crença extra-humana, onde para Eliade (1992, p. 33): *“o mito é “tardio” apenas em sua formulação; mas seu conteúdo é arcaico, e refere-se aos sacramentos – isto é, aos atos que pressupõem uma realidade absoluta, uma realidade que é extra-humana”*.

O ato de narrar os mitos para uma comunidade sugere o amálgama indispensável para fortalecer internamente, dando sentido à sua existência, pois nele está contido o sentido histórico como as crenças, rituais, festas, nascimento, morte, valores culturais, utilização de objetos, ameaças, ocupação e defesa de território, conduzindo para a formação e afirmação da psicologia coletiva do grupo, dando-lhe a identidade cultural.

A importância do mito para a consolidação de um povo deve ser compreendida a partir de suas explicações e experiências, pois é nela que está contido o modo de vida e as formas de relacionar-se no tempo e no espaço, Lévi-Strauss (1975, p. 241) explica que:

[...] Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: ‘antes da criação do mundo’, ou ‘durante os primeiros tempos’, em todo caso ‘faz muito tempo’. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro.

Nos grupos indígenas, a força do mito move e conduz a vida do grupo, pois orienta o dia-a-dia, a tomada de decisões, logo oferece a idéia do sacralizado, do intocado, causando medo, mas também indicando o caminho a ser percorrido dentro de uma moral. Entretanto, os que não se orientam e não absorvem os sinais podem receber castigo, enquanto os que se guiam através de seus exemplos atingem quase sempre, a felicidade e os bons fluídos.

O mito é constituído de narrativas simples tendo como cenário a interação mítica, o conjunto de signos e significados entre humanos, animais e plantas, podendo assumir formas

de teriomorfismo ou antropomorfismo, caracterizando-se em “arquétipos”, conforme revela Jung (1986) em razão da impessoalidade e expressar-se coletivamente no imaginário do povo, permitindo desse modo a conoscenza e a pertença social. A explicação dada ao mito é o de ordenar o caos do universo, dando sentido à existência do grupo e a identidade indispensável para a convivência e o estabelecimento das relações pessoais, a respeito disso Claval (2000, p. 1-2)²⁶. explica:

[...] Il les situe dans un cadre familier de forêt, de brousse, de rivages, de villages ou de lieux de cérémonies. L'histoire que narre le mythe est simple lorsqu'on la lit au premier niveau: une rencontre, un mariage, une naissance, un repas, une fête, une danse, une recette de cuisine, etc. C'est ce qui lui donne sa vraisemblance: le mythe ne parle que d'évènements dont on sait qu'ils peuvent se produire parce qu'ils se sont déjà produits. Mais une seconde lecture est possible: ce que raconte le mythe, c'est la manière dont le Cosmos a été tiré du Chaos, dont la Terre en général, et la partie que l'on en connaît en particulier, sont apparues; c'est la façon dont les plantes, les animaux et les hommes trouvent leur place au sein d'un ordre global; c'est le sens à donner à l'existence.

Na cosmogonia Jupaú, a exemplo de outros povos indígenas, a existência dos vários mitos e espíritos habitantes da floresta povoam o imaginário coletivo com denominações e ações distintas, guiando e influenciando diretamente esse modo de vida, como o surgimento da mulher, dos animais e da formação das roças, descritas anteriormente neste trabalho. No contexto de uma análise sobre os mitos, Roberto Augusto da Matta (1973, p. 19) revela que certo mito “*pode nos auxiliar na formulação de problemas relativos à organização social a serem explorados na pesquisa de campo*”. Desse modo, do seu rico imaginário mítico e espiritual Jupaú, obtivemos outras narrativas expressas a seguir:

1 – Bahira e o surgimento das gentes: “é o herói mítico civilizador” segundo Paiva (2005) e por isso mesmo teria sido o criador do primeiro homem e da primeira mulher, estabelecendo, por conseguinte as duas metades do povo Jupaú, os Mutum Nhangwera (Mutum) e os Kanindewa (Arara), que lhe aduz como sendo Tavaré.

²⁶ O mito situa-se num quadro familiar de floresta, mata, margens, aldeias ou lugares de cerimônias. A história que narre o mito é simples quando se lê no primeiro momento: um encontro, um casamento, um nascimento, uma refeição, uma festa, uma dança, uma receita de cozinha, entre outros. É o que lhe dá a sua verossimilhança: o mito fala apenas de acontecimentos dos quais se sabe que podem produzir-se porque já se têm produzido. Mas uma segunda leitura é possível: que conta o mito, é a maneira como o Cosmos foi tirado de Caos, do qual a Terra em geral, e a parte que se conhece em especial, apareceram; é a forma como as plantas, os animais e os homens encontram o seu lugar numa ordem global; é o sentido de produzir sua existência. (tradução livre de ALMEIDA SILVA, Adnilson de).

No seu estudo o autor menciona a criação mítica a partir do relato de Kwari-Ga, da Aldeia Alto Jamari, em certos momentos da narrativa permite estabelecer a relação com o episódio bíblico da criação:

[...] O Bahira fez filho primeiro. Daí a gente se espalhou todinho no mato. O Bahira fez a mulher dele, a que ficou do lado dele. Só com ela mesmo ele fez filho. A que ele fez do mandi. Daí nasceu criança, **dividiu todinha**. As crianças nasceram todinhas. O homem cresceu de novo também para casar. Casou e se virou. Cada um fez família, barraco, panela, para tudo quanto é lado. A mulher ficou do lado do marido, mesmo assim o branco. Era tudo um só. (Paiva, 2005, p. 43-44)

Seria nesse caso, Bahira o próprio Deus? Teria ele feito e colocado o não-indígena como forma de castigo para o indígena, a exemplo do acontecido com o primeiro homem criado e expulsado do paraíso? A criação do homem branco contribuiu para que os espíritos ruins visitassem os Jupaú e trouxessem a maldade e a discórdia, necessitando, portanto da celebração dos rituais, evocando a presença dos antepassados para afugentá-los de seu território e do meio de sua gente? A resposta para essas indagações talvez possa ser prescindida dessa e de outras narrativas.

2 - A inveja e a vingança: jabuti com *tapi'ira*: essa narrativa mítica contada por Arimã-Ga e Awapy-Ga tem como fundo moral vários significados como a luta pela sobrevivência no espaço, e o fato de se ter inveja do outro implica no castigo. Isso nos remete a concepção do pensamento ocidental-cristão como: *“tudo aquilo que se faz de bem ou mal para o outro, será recompensado com castigo ou felicidade”*. Seria essa a questão? Penso que não, mas a narrativa serve de lição reflexiva na prática dos atos humanos. Dessa forma narram que:

[...] Jabuti subia no pé de ingazeira e comia o ingá. A anta não podia subir e morria de inveja do jabuti que jogava a sobra do ingá na anta. Jabuti tinha o casco duro sem ter aquele formato que tem hoje, era totalmente inteiro. A anta se zangou muito por não poder comer ingá bom, bateu violentamente as patas na árvore. Jabuti caiu da ingazeira em cima de uma pedra e se despedaçou todo. A anta fugiu então o jabuti prometeu se vingar pelo que havia acontecido. Com a queda seu casco quebrou em vários pedaços, aí ele ficou mais devagar ainda, mas não desistiu de perseguir a anta. Quando encontrou a anta, jabuti entrou no ânus, por isso é que a anta tem a bunda grande e achatada, por causa do jabuti. A anta morreu depois [...]

3 - A infidelidade e a mentira: Outra narrativa mítica contada por Arimã-Ga e Awapy-Ga, a exemplo da anteriormente, traz a idéia do castigo como normal, onde os erros devem servir de exemplos para aqueles que violam as regras ancestralmente constituídas. Deste modo, oferecem uma rica narrativa:

[...] A mulher era casada e tinha dois “amantes” que não gostavam do marido dela... O marido levava palha e tapava a *tapuya* (casa)... Os “amantes” da mulher sumiram por dois ou três dias, voltaram e encontraram o marido “transando” com a mulher. Eles atraíram o marido da mulher e cortaram o pênis dele, saindo sangue pra todo lado. O homem morreu... O homem que matou o marido saiu imitando uma onça para dizer que ela era quem havia matado. Depois apareceram e contou a morte feita pela onça. A mulher então saiu correndo desesperada e reclamando que o marido fazia muita falta... Os índios pegaram uma canoa e depois voltaram com o pênis do marido da mulher, assaram e deram para ela comer, e falaram que era carne. Só que os índios trouxeram peixe, carne misturada com o pênis assado. Ela comeu e chorou muito dizendo que gostava do marido. Ela comeu com farinha, tinha banha demais, comia e ficava sorrindo. Os índios que eram “amantes” dela resolveram ir embora e contaram que a comida era o pênis do marido, ela jogou o restante no chão... Esses índios foram castigados e viraram sapos, atravessaram o rio e ninguém nunca mais ouviu falar deles. Aí ela casou com outro homem e foi embora para sempre [...]

As concepções de “amante, infidelidade, traição e transando” nas sociedades indígenas, não devem ser adotadas no sentido literal da palavra, como conhecemos em nossa cultura ocidental, isso porque no código ancestral de condutas dessas populações são permitidas certas relações efetivas fora do casamento como a poliandria fraternal em que “*o marido empresta a mulher para seu irmão solteiro*”, como definiu Lévi-Strauss (1981), sendo esse um atributo com vários significados para o sustento da família. Por outro lado, se extrapolarem essas regras, a mulher sofrerá as consequências com punição física e em alguns casos ser expulsa do grupo.

A questão da “infidelidade” feminina é retratada em outras narrativas como a do namoro da indígena com a *tapi'ira*, tendo como consequência final a punição com a morte do animal e o suicídio da mulher nas águas de um rio, pois isso representou a quebra de um código de conduta moral estabelecido entre o grupo. A compreensão desses fatos míticos representa para Osvaldo Orico (1975, p. xxiii) a evidência que “*certos mitos e credences representam experimentos baseados em fatos e coincidências que deixam no espírito marcas indeléveis*”.

4 – A auto-proteção: cururu e rã: Contada por Arimã-Ga, onde a simbologia demonstra que a ingestão de certos alimentos possibilita a altivez de espírito do guerreiro e disposição para o enfrentamento dos inimigos, de modo a afugentá-lo das cercanias territoriais. Porque o inimigo ao saber da magia e da força presente no povo, passar a respeitá-lo, até porque tem medo da morte. Outro elemento simbólico na narrativa é o fortalecimento do cacique, como maior autoridade, adquirindo mais representatividade junto ao seu povo, sendo o herói e grande defensor do território. Assim, ele narra que:

[...] Há muito tempo, numa aldeia tinha um cacique que só comia sapo e rã e as coxinhas eram misturadas com castanha. As mulheres não comiam. Depois que o cacique comia, saía para matar *tapy'yña* (não-indígena). E fazia isso para se encher de alegria, porque com isso os brancos não iam onde cacique estava [...]

5 – Anhangá: o espírito maligno: O universo indígena compõe-se de vários espíritos, bons ou protetores, ruins ou perturbadores, logo, perseguidores e causadores de grandes temores entre a população. Um desses espíritos é Anhangá que Jorge Hurley (1934, p. 117) infere ser chamado de Anhãnga, dando-lhe uma descrição muito próxima dos relatos do povo Jupaú, assim o autor oferece as origens e características desse ente do mal:

[...] Filho mais velho de Jurupary, que é o irmão mais moço de Tupan, anhãnga vive na terra a seduzir as almas para o seu reino encantado, no centro da Terra, nas misteriosas cavernas da endosphaera, no Império Absoluto do Tatá.

Alli, rios de ouro, de prata, de cobre e de ferro correm perpetuamente pelas cidades eternas de anhãnga.

Anhangá sobe á epiderme da crusta pelas crateras dos vulcões e por ellas desce ao seu reino de fogo.

[...] os aborígenes imaginavam que anhãnga tivesse o aspecto de um grande aneuerá (morcego) invisível, com os olhos de fogo, cabeça disforme, encarnada, montado numa yaguarété-bébe (tigre alado), de azas negras e corpo pintado de urucú e genipapo.

Na Amazonia, é crença remontíssima que anhãnga protege e persegue os guerreiros em combate e de sua sympathia depende a victoria.

Na cosmogonia Jupaú, é um espírito considerado maligno, lembrando aqui os mitos dos povos ocidentais e que povoam também a imaginação popular. É uma assombração com aparência de um grande morcego que drena o sangue de sua vítima e transporta a pessoa para longe da aldeia, podendo inclusive provocar o desaparecimento da vítima para sempre. Esse espírito atormentador com seu simbolismo, tem a função de assustar principalmente as

crianças, a fim de assustá-las e acuá-las frente alguma travessura praticada, mas os adultos não estão imunes a sua fúria e desejo de aplicar severas lições a quem se torna sua vítima.

Os fatos relatados pelos Jupaú confirmam os casos como verídicos nos quais sentiram a dura experiência do encontro com o Anhangá, um deles descrito em 2006 por Awapy-Ga da Aldeia Alto Jamari:

[...] Eu era muito corajoso, que só um homem corajoso tinha coragem de enfrentar Anhangá. A primeira vez que encontrou com Anhangá, tinha brigado com seu irmão Puruá-Ga, por isso estava muito chateado e juntou suas coisas e foi sozinho para uma maloca pequeninha longe das demais. Ao chegar lá, armou sua rede, acendeu o fogo e foi dormir, pois estava cansado. Acordou sobressaltado com um barulho forte e estranho, o fogo estava apagado, porém havia algumas brasas. Quando abriu os olhos, o anhangá estava ali o olhando firmemente, porém não aproximou devido às brasas acesas. E assim Anhangá ficou lhe observando durante um longo tempo, como se estivesse vigiando-o. Por esse motivo fiquei acordado até que a assombração resolveu ir embora. Na segunda vez que encontrei Anhangá, eu estava no barreiro, onde sempre caçava. Tinha ido sozinho caçar e então apareceu novamente pra mim, então me levantei, estava com as mãos muito frias, fiquei morrendo de medo, mas enfrentei assim mesmo. Só sendo um homem corajoso pra enfrentar Anhangá...

Outro episódio narrativo conta a ação de Anhangá nas cabeceiras do rio Jamari, quando este carregou o neto do avô de Djurip-Ga da Aldeia Jamari embaixo de suas asas. Para conter os maus agouros e o espírito de Anhangá os Jupaú utilizam-se dos choros e das rezas indígenas, funcionando como antídoto a ação do grande causador da infelicidade do grupo. Anhangá é um ser mítico perturbador capaz de transmutar-se em qualquer forma de animal ou planta, com o objetivo de provocar medo no povo, sendo que essas peripécias são relatadas por Arimã-Ga em dois momentos:

[...] Quando saiu da maloca, a mulher grávida morreu, mas a filha que ela tinha na barriga não morreu. O marido ficou sozinho, ele fez a flecha, depois pegou a menina para proteger e aí apareceu Anhangá. Anhangá deitou-se com a menina engravidando-a, depois a levou para pintar com jenipapo, lá no jenipapeiro. Aí ele fez a pintura, então disse: “vamos pintar nosso filho”. Jogou o jenipapo fora e depois Anhangá desapareceu. Quando foi embora, ele virou capim, depois virou abelha, depois jaguar (onça), e saí por aí fazendo suas travessuras e maldades, gosta de assustar as crianças. Quando morre alguém tem que chorar muito e rezar coisas de índio se não Anhangá volta para levar embora os parentes. Fazemos o *Yreruá* para espantar o espírito de Anhangá [...]

O segundo relato envolve uma rede de intrigas com morte, provavelmente ocorrido por razões passionais, tendo como desdobramento a antropofagia praticada pelos indígenas no

passado, como se verifica nas literaturas existentes. Arimã-Ga, porém não revelou se, em alguma época na história dos Jupaú, essa prática era recorrente, contando:

[...] O índio com o auxílio de outro índio matou um terceiro índio. Trouxeram a cabeça do índio morto e bateram muito na cabeça dele, era muito dura. Então o cacique foi buscar a esposa, porém Anhangá carregou o cacique. A esposa gritou pelo seu nome, voltou atrás para ver o que tinha acontecido com o esposo, mas não o encontrou. Ela foi e falou com os parentes que o marido tinha desaparecido. Todos começaram a tocar *nhumbiá* (taboca), os parentes foram tomar banho, então o cacique apareceu. Aí comemoraram com festa comendo carne de *tapy'yña* (não-índio) misturado com castanha, tudo misturado. Só índio é que comia a carne, a índia não [...]

Os relatos descritos permitem claramente conjecturar que os males acontecidos ao povo e as explicações para o seu aparecimento, desenvolvimento e desfecho final tiveram origem na crença das obras e travessuras de Anhangá, o grande diabo ou de Anhangá-Piranga, o diabo vermelho, porém com a perspicácia e o conhecimento indígena ensinados por Bahira as forças traiçoeiras do inimigo foram minimizadas. Ao neutralizar as forças, através dos rituais com rezas, cantos, danças e choros, o grupo se fortalece física e espiritualmente para enfrentar as lutas e os desafios postos no seu cotidiano.

No momento da expulsão das forças malignas, através da evocação dos espíritos dos antepassados, percebe-se uma divinização prestando contas de seus atos aos responsáveis pela construção histórica e da identidade Jupaú e, em contrapartida, se alimentam espiritualmente, consolidando por meio dessa relação permanente e “cultivada” com os espíritos. São esses espíritos bons que permitiram a instalação e organização do grupo no território.

6 – O aparecimento da noite: A cosmogonia indígena é riquíssima em narrativas com os objetos físicos, espirituais e psíquicos se manifestando, não sendo obras do acaso; tudo tem origem através de seres míticos poderosos, geralmente sobrenaturais ainda cultuados ou não, talvez por não atender as necessidades do grupo ou pela influência provocada por outras culturas dominantes. De tal modo, encontramos narrativas com os mesmos temas, porém com desfechos e atores distintos desempenhando o papel na construção do universo indígena, isso de acordo com a vontade de seus deuses, semi-deuses ou criaturas, forjando assim identidades e culturas igualmente distintas.

Uma dessas variáveis ocorre com o povo Jupaú a respeito do surgimento da noite, focalizando que a presença humana ocorreu da formação dos demais objetos; a natureza como símbolo de respeito aparece sempre primeiro e, assim, os seres humanos usufruem de sua generosidade. Na visão cosmogônica, a natureza e os elementos que a compõem apresentam-se em forma de ciclo, há o eterno renascer como menciona Eliade (1992), e presente na narrativa de Djurip-Ga, descrita por Cardozo (2002, p. 44):

[...] O Bacurau falou para a onça abrir a boca, para ele vê o dente da onça. Ela abriu, ele cagou na sua boca, que vomitou e quase morria. Ele voou e foi embora, aí a colega da onça apareceu e falou: O que foi? A onça contou. Sua colega foi na maloca queimou todas as espécies de milho, enquanto a onça continuava vomitando. Quando se encostou ao milho preto para queimar, a noite apareceu. A onça ficou sem saber o que fazer esperou aparecer o dia, tentou acender o fogo que não pegava. A noite durou uns 03 dias, a partir daí surgiu um dia e uma noite sempre atrás da outra. A onça que de tanto vomitar tinha morrido voltou a viver de novo [...]

Outras narrativas como a utilização do fogo na estória do sapo e da cobra, o aparecimento do dia e da noite, Bahira com urubu - estória do fogo, cururu com urubu, gavião com o homem, permitem aprender importantes lições de respeito à natureza, convivendo com aquilo que ela disponibiliza, atendendo as necessidades humanas.

Negar a importância dessas narrativas míticas baseado em preconceitos por ser uma cultura diferente da nossa, é o mesmo que condená-los à invisibilidade. Por meio das narrativas é que passamos a entender os seus problemas, as questões sociais, culturais políticas e psicológicas, pois elas fornecem o alimento e os elementos necessários à cultura e identidade de um povo.

4. Organização espacial: a aldeia, as habitações e espaços de produção.

a) – A aldeia e as habitações: O povo Jupaú está distribuído territorialmente na TI em seis aldeias: Alto Jamari, Jamari, 623, Alto Jaru e 621, esta última construída há menos de cinco anos. O padrão arquitetônico das aldeias é totalmente diferente daquele estabelecido anteriormente ao contato, ou seja, foi incorporado o *designer* do não-indígena, desarmonizando profundamente a cultura.

As atuais aldeias do povo Jupaú encontram-se localizadas no município de Governador Jorge Teixeira, possuindo condições físicas parecidas e construídas a partir de decisões estratégicas da FUNAI de dotá-las de infra-estrutura mínima capaz de assegurar a integridade física da população. As aldeias estão em contato direto com pequenos sitiantes e fazendeiros, localizados no entorno da Terra Indígena. As exceções são as Aldeias Alto Jamari e Limoeiro, mais distanciadas do entorno, com localizações estratégicas do ponto de vista de defesa territorial, a primeira por se tratar da região do Igarapé Nova Floresta, cobiçada por invasores, nesta área ocorrendo várias tentativas de espoliação de terras, não logrando êxitos devido à ação firme dos indígenas, mesmo tendo que lutarem e expulsarem praticamente sozinhos os invasores; e a segunda aldeia situa-se às margens do Rio Pacaás Novos.

A estratégia adotada pelo Órgão indigenista oferece certa proteção, facilitando a fiscalização e vigilância em razão do acesso pelas estradas que circundam a TIUEWW, de igual modo desenvolve uma série de ameaças devido à proximidade existente favorecendo a entrada dos invasores, além do que as aldeias ficaram afastadas dos cursos de água maiores prejudicando um dos trabalhos tradicionais dos indígenas: a pesca. A caça também se tornou mais difícil de ser encontrada próxima às aldeias, ocorrendo impacto profundo na cultura, alterando os hábitos alimentares, obrigando-os a procurar e inserir outros alimentos que antes não estavam presentes na culinária ancestral.

Sobre essa questão verifica-se que os impactos interétnicos e socioculturais são mais intensos na fase inicial do contato, provocando mudanças muito profundas no modo de vida do grupo, todavia o estabelecimento inexorável faz com que o indígena torne-se dependente da contribuição da sociedade não-indígena, sendo inclusive indispensável para a melhoria da qualidade de vida dentro do modelo atual de desenvolvimento.

As aldeias constituem a base para a organização e relação social do povo Jupaú, sendo elas o palco para os acontecimentos e manifestações da cultura. Diferem-se das antigas aldeias, porque anteriormente eram constituídas de malocas retangulares, cercadas e cobertas com palhas de várias palmeiras tradicionais como babaçu (*Orbygnia speciosa*), inajá (*Maximiliana maripa*), com duas saídas, tendo no seu interior cemitérios onde veneravam seus mortos.

Na atualidade, nas cinco aldeias visitadas existem essas malocas, algumas restabelecidas, servindo de moradias para os mais idosos. Em seu interior é possível encontrar alguns instrumentos tradicionais de uso como arcos, flechas, redes, além do inseparável fogo aquecendo as noites frias na maloca, especialmente no meio do ano, quando ocorre o fenômeno da friagem e que se torna mais forte devido a topografia da região apresentar a maior altitude do Estado de Rondônia.

As malocas dos mais idosos hoje são construídas com apenas uma saída e permanece o piso de chão batido, permitindo inclusive a função antiga de ser também cemitério; as demais habitações são simples, porém incorporaram elementos da cultura não-indígena, sendo a maioria, casas construídas em madeira e cobertas com telhas de amianto, causando desconforto térmico, além de piso cimentado. Em algumas casas esse tipo de cobertura está sendo substituída gradativamente por telhas de argila, oferecendo uma melhor qualidade de vida.

A arquitetura dessas casas é de concepção do Órgão indigenista, que talvez tenha adotado tal padrão pensando na facilidade e rapidez de construir e organizar o espaço, porém não considerando as especificidades da cultura indígena.

As construções são próximas umas das outras, em sua maioria possuem água encanada, proveniente de poços artesianos, externamente existe o sistema de fossas sépticas com vasos sanitários nem sempre utilizados devido à cultura do próprio povo tornando-se uma preocupação dos agentes sanitários e de saúde indígenas em conscientizá-lo a fim de evitar doenças, especialmente gastrintestinais e verminoses.

As habitações recebem energia elétrica do sistema público, porém as Aldeias do Alto Jamari e Limoeiro não recebem esse mesmo serviço, obrigando-as utilizarem motor gerador a diesel por algumas horas no período noturno, com isso, onera financeiramente o grupo.

A presença da eletricidade nas aldeias possibilitou algumas mudanças no modo de vida da população, diminuindo significativamente os hábitos como as conversas de início de noite, as quais são trocadas pelas novelas e filmes em geral violentos, graças às parabólicas instaladas. O rádio de pilha está sendo trocado por aparelho de DVD, comprado por aqueles detentores de emprego público ou assalariados, apesar da introdução desses instrumentos

tecnológicos, é comum reunirem em torno deles à noite para apreciarem os programas e notícias.

As aldeias contam com infra-estrutura de apoio semelhantes, marcadas pela precariedade dos locais de atendimento à saúde e educação, com exceção da Aldeia Alto Jaru com prédios novos; casas de passagem ou trânsito e casas dos chefes de posto (Alto Jamari, Jamari e Alto Jaru); garagens e depósitos para a produção agrícola, fornos de farinha, casas de copaíba (Alto Jamari e Jamari).

Para se comunicarem com os parentes e o mundo exterior, as aldeias são dotadas de aparelhos de radiocomunicação, nem sempre funcionando, tendo ainda na Aldeia Alto Jamari uma estação do Sistema de Proteção e Vigilância da Amazônia - SIPAM, além de fazerem uso de orelhões e celulares quando estão na cidade ou em vilas para resolverem negócio ou problema.

Há predisposição da família de Uaká-Ga da Aldeia Alto Jaru em construir uma aldeia na linha 648, com o objetivo de barrar as constantes invasões de pescadores, caçadores e criadores de gado que acontecem naquela região, dentro da TI, caracterizando uma forma de vigilância e defesa territorial.

b) Espaços de produção: roçado e extrativismo: Situam-se na mesma área onde estão circunscritos as aldeias. Ali os Jupaú realizam a prática de atividades agrícolas tradicionais e aquelas incorporadas no pós-contato, caracterizando a observação feita por Silva (1994, p.13) com povos ribeirinhos, mas aplicando-se também aos indígenas, inferindo que *“a natureza passa a ser humanizada, desmitificada, ou seja, desnuda de mistérios e incorporada de novos significados. Passa a correr, em alguns momentos, a sacralização da paisagem. A “mata” e o “rio” passa a ter um significado especial para esse grupo...”*.

Os espaços de produção agrícola possuem média aproximada de dez hectares, sendo produzido mandioca (*Manihot sp*), milho (*Zea mays*), Cara (*Dioscorea sp.*), batata doce (*Ipoema batatas*), taioba (*Xanthosoma sagittifolium* SCHOOT), algodão (*Gossipium sp*), urucum (*Bixa orellana*), mamão (*Carica papaya*), cacau (*Theobroma cacao*), banana (*Musa sp.*), várias espécies de café e feijão, arroz (*Oryza sp.*),

pupunha (*Bactris gasipaes*), coco (*Cocos nucifera* L.), cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*), graviola (*Annona muricata* L.), laranja (*Citrus aurantium* L.), pocan (*Citrus reticulata*), tangerina (*Citrus reticulata* blanco), limão (*Citrus limonium*), goiaba (*Psidium guajava* L.), abacate (*Persea americana* Mill), jambo (*Syzygium malaccense*), ingá (*Ingá* sp), araçá-boi (*Eugenia stipitata* McVaugh), abóbora (*Curcubita* sp), melancia (*Citrullus vulgaris* Schrad), abacaxi (*Ananas comosus*), maracujá (*Plassiflora* sp.), mexerica (*Citrus deliciosa* Ten.), pitanga (*Eugenia uniflora* L.), entre outros cultivares.

Desde o início do contato nos anos 1980 vários dos cultivares e espécies florísticas conhecidas ancestralmente pelos Jupaú, entraram em processo de extinção ou tiveram o seu cultivo abandonado, sendo uma perda irreparável para a biodiversidade, isso se deve ao fato da pressão sofrida pelo povo frente a uma nova cultura que entra em conflito com seus valores. O fato de deixarem de ser nômades, de viverem nas aldeias em pequenos grupos e o cultivo de pequenos roçados também contribuíram para que as espécies cultivadas fossem substituídas por outras com maior produtividade.

Na atualidade, as espécies utilizadas pelo povo Jupaú são cultivadas geralmente de forma consorciada ou em sistemas agroflorestais, com pequenas variações de espécies e de produção, isso de aldeia para aldeia, sendo que a do Alto Jamari apresenta-se de forma mais consolidada, em função do incentivo dado pelo chefe do Posto Indígena.

Nas aldeias criam-se animais de pequeno porte e soltos no terreiro, voltado para o consumo interno do grupo, como é o caso de galinhas; bovinos para produção de leite e carne são criados em cercas de arame, ao lado dos espaços agrícolas e das aldeias, sendo que apenas nas Aldeias do Alto Jamari e Limoeiro não foram introduzidas atividades de pecuária.

Como infra-estrutura física, as aldeias possuem fornos manuais, onde produzem uma excelente farinha e o excedente é comercializado nos municípios mais próximos. Os Jupaú comercializam ainda em pequenas quantidades a produção retirada das roças, como café e banana. Nas Aldeias Alto Jamari e Jamari são processadas o óleo de copaíba, tendo boa aceitação no mercado regional, através do comércio solidário.

A floresta é o espaço significativo de produção, sendo conhecidos inúmeros produtos, alguns coletados mediante a extração, servindo para a alimentação do próprio povo, e em casos específicos são comercializados como a castanha-do-brasil e copaíba.

Na rica cultura²⁷ Jupaú, as espécies importantes conhecidas e utilizadas são várias: copaíba (*Copaifera sp.*), babaçu (*Attalea speciosa*), patoá (*Oenocarpus bataua*), urucuri (*Attalea phalerata*), bacaba (*Oenocarpus bacaba M.*), buriti (*Mauritia flexuosa*), tucumã (*Astrocaryum aculeatum*), murumuru (*Astrocaryum murumuru*), pequiá (*Caryocar brasiliense*), ucuuba preta (*Virola michelli*), seringueira (*Hevea brasiliensis*), castanha-do-brasil (*Bertholletia excelsa*), mogno (*Swietenia macrophylla King*), açaí (*Euterpe precatoria*) bacuri liso (*Rheedia brasiliensis*), breu de diversas espécies, cacau de macaco (*Theobroma silvestris Mart.*), taperebá ou cajá (*Cassia leptocarpa*), cajarana (*Spondias sp.*), cupuaçu nativo (*Theobroma subincanum Mart.*), cajuí (*Anacardium giganteum Hancock*), inajá (*Maximilian regia*), jatobá (*Hymenaea courbaril*), imbaúba ou umbaúba (*Pouroma aspera*), jutaí (*Hymenaea oblongifolia*), mamão jaratiara, mamuí, de cachorro ou pama cauxo (*Carica microcarpa Jacq*), caucho (*Castilla ulei*), pama (*Pseudolmedia murure Standl*), uchi liso (*Endopleura uchi*), pariri (*Eglerodendron paryry*), abiu bravo (*Pouteria sp.*), bálsamo (*Miroxylon balsamum Harms*), apuí (*Ficus frondosa*), farinha seca (*Celtis sp.*), gamelinha (*Ficus gameleira*), ingá (*Inga thibaudina DC*), louro amarelo (*Ocotea caudata Mez.*), jito preto (*Guarea kunthiana A. Juss*), maparajuba (*Micropholis guyanensis Mart.*), mulungu (*Erythrina glauca*), inharé amarelo (*Brosimum sp.*), sapota macho (*Manilkara achras Mill.*), samaúma (*Chorisia speciosa*), entre outras.

É no espaço da floresta que também realizam suas caçadas, geralmente em distância superior a três quilômetros, utilizando desde as armas tradicionais como arco e flechas até àquelas posteriormente introduzidas. Preferem os barreiros devido à existência de maior quantidade de espécies, ali empreendendo com maior sucesso o abate de animais.

Existe uma série de animais conhecidos, sendo que alguns deles não constituem a base da alimentação indígena por tabus alimentares do próprio povo, que tem a crença nos espíritos, podendo esses animais provocar mal à saúde, má sorte, panema, entre outros. Alguns dos

²⁷ As plantas e animais possuem nomes próprios na cultura Jupaú, porém deteremos em grafá-los.

animais e aves foram introduzidos em seu hábito alimentar, somente após o contato. Nesse cotidiano de conhecimento, destacam-se: a anta (*Tapirus terrestris*), veado-capoeira (*Mazana americana*), veado-roxo (*Mazana gouazoupira*), queixada (*Tayassu pecari*), caititu (*Tayassu tacaju*), paca (*Agouti paca*), preguiça (*Bradypus infuscatus Riquelmis*), irara (*Eira barbara*), tamanduá-bandeira (*Myrmecophaga tridactyla*), quati (*Nasua nasua*), tamanduá-mirim (*Tamandua tetradactyla*), onça pintada (*Panthera onca*), onça vermelha (*Felis concolor*), macacos diversos, capivara (*Hydrochaeris hidrochaeris*), tatus diversos, gato-maracajá (*Leopardus sp*), lontra (*Lontra longicaudis*), jabuti (*Geochelone carbonaria*), jacu (*Penélope jacquacu*), jacamim (*Psophia viridis*), inambu galinha (*Tinamus major*), jacutinga ou cujubim (*Pipile jacutinga*), inambu azul (*Tinamus tao*), inambu preto (*Crypturellus cinereus*), arara vermelha (*ara chloroptera*), aracanga (*Ara macao*), gavião real (*Harpia harpyja*), pato selvagem (*Cairina maschata*), saracura (*Aramides cajanea*), mutum (*Mitu mitu*), garça (*Casmerodius albus*), maguari (*Ardea cocoi*), urubus diversos, socó (*Trigsoma limeatum*) e maritaca (*ara severas*), jacaré (*Jacaretinga jacaretina*), tracajá (*Pondonermis unifilis*) e rãs de espécies variadas.

Nos rios e igarapés realizam pescarias, destinando as espécies da ictiofauna capturadas para o consumo, porém algumas são consideradas proibidas na cultura ancestral, mas possuem conhecimento sobre a rica ictiofauna: várias espécies de arraia, surubim (*Pseudoplatystoma fasciatus*), curimatá ou curimbatá (*Prochilodus sp*), sarapó, poraquê ou peixe-elétrico (*Gymnotus carapo L.*), traíra (*Hoplias malabaricus*), tucunaré (*Cichla monoculus*), acará (*Geophagus brasiliensis*), cascudo (*Hypostomus sp.*), bodó (*Ancistrus sp.*), jatuarana ou matrinchã (*Brycon melanopterus*), jeju ou quebra-galho (*Hoplerythrinus unitaeniatus*), mandi (*Plagioscion auratus*), lambari (*Astyanax giton*), piau (*Leporinus copeladii*), pacu (*Piaractus mesopotamicus*), peixe cachorro (*Roeboides sp.*), piranha (*Pygocentrus piraya*), urumara (*Psophia viridis*).

c) – Espaço de produção: Artesanato: O artesanato Jupaú é rico e tem uma peculiaridade própria e original, conferindo-lhe a pertença ou conhecença de sua identidade

cultural, como “marcadores simbólicos, fabricados, históricos, musicais e funcionais”, estabelecendo dessa maneira, os marcadores territoriais diferenciando-lhes dos demais grupos indígenas.

Na produção, torna-se explícito a divisão sexual do trabalho, onde a mulher tem o papel de desenvolver alguns tipos de artesanato como colares com dentes de animais, anéis de tucumã, incorporando materiais não-indígenas em seus adereços, enquanto os homens produzem cocares com penas de arara, gavião real e papagaio, instrumentos de caça e pesca, flechas e cestos para transportar principalmente alimentos.

Sua confecção é feita por poucos membros do grupo, somente os detentores das técnicas, geralmente os mais idosos e experientes; cada objeto produzido tem uma utilização específica, na qual varia desde o acondicionar objetos como penas e pontas de flechas, ao transporte de alimentos. A confecção obedece a um ritual que varia desde a escolha do material ao período do ano onde os objetos podem ser feitos e utilizados. Após a confecção, sua utilização é realizada somente por quem tem a posse do objeto, exceto com a autorização, respeitando-se as atribuições de gênero.

No contexto da sociedade indígena, o artesanato pode servir no atendimento das manifestações ritualísticas, assim nas atividades desenvolvidas no cotidiano das aldeias, a esse respeito Joana A. Fernandes Silva (1995) enfatiza que *“na economia indígena é pouco difícil distinguir o que é utilidade e o que é manifestação artística. Em todos os objetos de trabalho, adornos rituais, vasilhames, há um tal trabalho, que não se trata apenas de instrumentos utilitários, mas de objetos de arte”*.

O material artesanal utilizado no cotidiano, nos rituais grupais tem como matéria-prima as fibras vegetais: colmo, caule, folhas, argila; porém com o contato os Jupaú abandonaram boa parte de seus produtos como pentes e panelas de barro, incorporando materiais dos não-indígenas, nesse processo de mudança psíquica e tecnológica, segundo Santos (1986, p. 158): *“cada vez que há uma mudança tecnológica profunda, uma mudança orgânica profunda, uma mudança social profunda, os modelos de percepção da realidade mudam substancialmente”*.

A maior parte dos trabalhos artesanais de cunho artístico-cultural-ritualístico, de utilizados pelos Jupaú encontram-se incorporados ao cotidiano do grupo; enquanto outros

foram abandonados por serem considerados desnecessários frente às oportunidades e facilidades colocadas pela cultura não-indígena.

No trabalho desenvolvido por Cardozo (2002, p. 60-63) são apresentados os artesanatos produzidos pelo grupo, usados como instrumentos para rituais, sobrevivência e guerra, importantes em sua cultura. Resumidamente, enumeramos a matéria-prima e material produzido: *kwwgawa* (pente), *arakyrywyga* (estojo de guardar penas), *nhaepepoa* (panela de barro), *takwara* (taquara para flecha), *kamadywa* (taboquinha ou acamajuba para flauta), *ywyrapara* (arco da flecha), *ywyrapahama* (corda do arco da flecha), *paratia* (amolador de flecha), *tikygyuwa* ou *tike uba* (veneno para flecha), *nhumina* ou *mina* (estrepe – armadilha de caça), *towia* (machado de pedra), *ingwa* (pilão para triturar alimentos), *yawa* (cuia), *tataywa* (acender fogo), *panagwera*, *uruetéa*, *uriawaia*, *urutinga* e *urutipehawa* (cestarias), *tatapekuawa* (abanador de fogo), *tupawa* ou *indiawa* (rede de dormir), *tupaia* (cinturão), *mbokadywa* (palha para amarrar penas na flecha), *moiruna* (casca de tucumã para colar), *amanjiju inimbo* (algodão para rede, colar e flecha), *eiraytya* (cola de resina), *nhumbiá* e *yreruá* (flautas), *okyta* (esteio da maloca), *ipoa* (cipó para amarrar a casa), *ywyr* (embira ou envira para amarrar *tapiris*, cestos, entre outros). Arimã-Ga ainda cita a *ylawa* (cumbuca para guardar alimentos e água).

5. Organização social: relações de parentesco e relações sociopolíticas internas.

A organização social do povo é bem definida, orientada em crenças cosmogônicas que imprimem a marca no seu modo de vida, onde é valorizada fortemente as relações de parentesco, configurando as metades comunais do grupo, estabelecendo as relações sociopolíticas internas, através do cacicado, do associativismo, do papel do homem e da mulher. A estratégia de organização interna é entendida como fator de pertença cultural e de salvaguarda do território, ocorrendo a partir dos elementos a seguir detalhados:

a) As Relações de parentesco: as relações de parentesco são definidas a partir da cosmogonia construída pelo povo Jupaú, sendo estabelecidas as metades Mutum Nhangwera

(Mutum) e Kanindewa (Arara), através da genialidade de Bahira com espírito heróico e mítico criador, conforme define Paiva (2005, p. 44):

[...] As metades foram instituídas quando a atual humanidade já existia e nelas está incluso o branco. A história mítica das metades aconteceu por ocasião do casamento do Kawahib com a filha do Bahira. O rapaz caçando na mata encontrou um mutum. Ao tentar flechá-lo, apareceu-lhe uma linda moça que lhe pediu que não matasse o mutum por tratar-se de um bicho de estimação. Era a filha do Bahira. O Kawahib pediu-a em casamento. O Bahira deu-a e ele a levou para a sua aldeia. Tempos após, o Bahira foi morar com eles com toda a sua gente. Preparou uma tinta numa *Towia*, espécie de cuia grande, e foi pintando todas as coisas no caminho em suas respectivas metades para que não se misturassem.

Nessa relação, constituída da patrilinearidade e estabelecimento de bens comunais e de coletividade, o elemento parentesco é uma responsabilidade de todos os membros, onde se procura a proteção de cada um que compõe o grupo, sendo um fator de coesão interna e de fortalecimento cultural. Cada pessoa é tratada de acordo com a hierarquia estabelecida, havendo uma deferência dentro da ritualística ancestralmente desenvolvida e aplicada no cotidiano do grupo.

Nesse aspecto o relato de Takangui-Ga da Aldeia Alto Jaru, órfão de pai, mas criado pelo tio, casado com sua mãe, o qual deu-lhe a formação cultural, psíquica, social e humanística, sem a ocorrência de preconceitos, oferece a grande lição de como as relações são possíveis, caracterizando da seguinte forma:

[...] Sei que Uaká não é meu pai. Meu pai morreu, Uaká me criou devo a ele todo meu respeito e gratidão. Logo ele é meu pai, um bom pai. Se fosse meu avô, meu irmão, meu primo, ou qualquer um do grupo que tivesse me criado, também seria meu pai ou minha mãe. O que importa para o meu povo é quem cria e cuida, quem dá educação, quem prepara para a vida. Sinto-me feliz por isso, a minha família é o meu povo, a minha cultura, a minha gente. É dela que preciso e me dá sustentação, é ela quem me acolhe e me dá conselhos para que seja o que sou. Sem ela nada sou, sem ela não tenho rumos para as decisões da vida [...]

A relação e o respeito entre as pessoas constituem o forte da identidade cultural, principalmente por se tratar de um pequeno grupo que sofre as mais diversas pressões advindas das demais culturas e servindo para a manutenção de seu território. Assim se constata que se o problema atinge um dos seus integrantes, todos direta ou indiretamente serão afetados. A coesão torna-se uma grande arma estratégica nas decisões do grupo, dando-lhes a integridade necessária para o enfrentamento dos constantes desafios colocados em seu cotidiano.

A coesão retratada aqui é a grande responsável pelo crescimento populacional dos Jupaú que estiveram em vias de desaparecimento após o contato, mas que construíram os elementos indispensáveis na superar das agressões sobrepostas, advindas de tentativas de deslegitimá-los, visando a ocupação de seu território ancestral.

Percebe-se que, apesar das pressões externas, a coesão permitiu que nenhuma estratégia ou recurso fosse capaz de dissuadi-los a enfrentar as situações adversas como afirma Santos (1996, p. 128): “*gerar eventos naturais e de produzir fatos físicos ou então de mudar, por sua ação, a significação, o alcance, as conseqüências dos fenômenos naturais*”, dando a interdependência apropriada a sua história.

b) Relações sociopolíticas internas: o cacicado: o povo Jupaú tem em sua estrutura interna de organização elementos que permitem gerenciar o espaço interno das aldeias e do território, bem como o estabelecimento de relação políticas e sociais com as culturas exteriores ao seu universo. Desse modo, tem na figura do cacique, a representação simbólica política, sendo dele a decisão de realizar uma série de atividades.

A atividade do cacique é extremamente dura, pois concilia as questões de conflito entre o grupo com o auxílio do conselho dos indígenas. Além das questões políticas, o cacique precisa traçar estratégias de sobrevivência, inclusive no que se refere à questão alimentar do povo.

No passado, quando havia um número de Jupaú maior, é mencionada a existência de várias mulheres que exerceram a função do cacicado, mas as mudanças provocadas pelo contato fizeram com que perdessem esse “*status quo*”. A perda dessa função, entretanto não impediram que elas exercessem as funções de lideranças, inclusive ocupando cargos na associação criada para defender os interesses do grupo.

Em consonância com a cosmogonia Jupaú, as aldeias possuem dois caciques, cada um representando a metade do povo, ou seja, Mutum e Arara. Para ser cacique não existe uma consulta, é investido através da hereditariedade, opta-se pelo filho mais velho, caso venha abdicar ou renunciar ao posto, é escolhido seu irmão ou parente que tenha maior afinidade

com a família. Nesse momento o que possuir maior número de filhos passará a ter maior responsabilidade e poder, podendo ser contemplado por aquilo que representa para o grupo.

c) A pajelança: o pajé, em muitas culturas indígenas, representa a sabedoria para a cura de inúmeros males existentes no grupo, estabelecendo contato direto com os espíritos, mas representa grande perigo devido à prática de rituais, envolvendo a feitiçaria, podendo eliminar seus adversários, mesmo que sejam do próprio povo.

Paiva, em sua tese de doutoramento afirma que a escolha do pajé acontecia devido aos sinais de nascença, sendo preponderante a *araconhahu'ga* (pênis); as mulheres podiam exercer essa prática ritualística. A representação do perigo eminente da pajelança, fez com que fosse eliminada tal atuação.

Para Paiva (2003, p.131-133) antes do contato entre os Jupaú haviam os pajés, sendo o último deles Taori que tinha a capacidade de interpretar sonhos e fazer premonições, tornando-o muito temido no grupo, por isso, mesmo morando isoladamente foi flechado pelos indígenas após uma série de eventos. Seguindo os relatos do povo, o autor ainda infere que esse pajé tenha se tornado-se um Anhangá devido a suas maldades.

Em nosso trabalho, Paeron-Ga menciona que os dois últimos pajés Jupaú foram Tawari-Ga (Taori, descrito por Paiva) da metade Arara que morou e morreu no caminho para *Iñamorãrikãgã*, perto da Aldeia de Taroba-Ga, e Ajoubi-Ga (Kahave) Arara que morava em *Ongiaria* ou *Kupai'wa* (Copaíba), “ambos fazendo traição” contra o seu povo.

Essa referência à traição, passa a ser entendida a partir da reconstrução de vários fragmentos do discurso antropológico, pois se relacionam à incapacidade dos pajés em resolver uma série de situações que ora emergiam para o grupo nos primeiros contatos com os não-indígenas. Nesse aspecto, o relato é complementado por Arimã-Ga que definiu a inexistência de pajés entre os Jupaú como necessidade de seu povo, uma vez que representariam a tragédia e a usurpação dos valores ancestralmente construídos, além da desagregação social:

[...] Num passado bem distante, antes do contato, entre os Jupaús havia pajés, mas quando ocorreram os confrontos com os seringueiros, alguns desses pajés como falavam os mais antigos contribuíram para a matança do nosso povo. Assim, resolvemos matá-lo, pois realmente não precisávamos deles, pois traziam coisas

ruins pra gente. Por causa disso, eles passaram a não ser mais necessários ao nosso modo de vida, logo as comunidades Jupaú na atualidade não precisam dessas presenças [...]

As narrativas de Paeron-Ga e Arimã-Ga permitem conjecturar sobre a não-necessidade da figura dos pajés, os quais habitavam aldeias diferentes, tinham sonhos e dons premonitórios que poderiam ajudar o grupo nas caçadas e guerras, mas por serem fortes espiritualmente traziam temores aos membros das aldeias. Com a chegada de seringueiros e garimpeiros, antes do contato oficial, trouxeram uma série de doenças desconhecidas, intrigando os indígenas e os pajés, sendo uma celeuma para o grupo.

Como é “*sui generis*” do universo indígena, toda doença é relacionada ao espírito, passa a ser atribuída a autoria dos males aos pajés que conseguiram curar somente as doenças que tinham familiaridade, assim, a mortalidade causada por novas bactérias, fungos e parasitas tornou-se grande, e em razão da crença do grupo, a solução para diminuir o problema seria a eliminação dos pajés.

Por essa opção do grupo, não há porque se questionar e por ser um tabu a existência ou não do pajé, mesmo que seja por interferência externa como a colocada pelos missionários, pois internalizaram que a presença de um líder espiritual ou xamã representa o surgimento de conflitos, tragédias e doenças entre os membros.

d) O associativismo: é uma das estratégias adotadas para se posicionar interna e externamente frente ao grupo e a sociedade nacional, sendo concebida através de incentivo da FUNAI, tem como princípios: a promoção coletiva das atividades sócio-econômicas; promoção da defesa do patrimônio territorial, ambiental e cultural do Povo Indígena Uru-Eu-Wau-Wau; a defesa dos direitos e interesses do Povo Indígena Uru-Eu-Wau-Wau junto aos Órgãos públicos e privados; a promoção e desenvolvimento de intercâmbios, projetos e convênios com instituições nacionais e internacionais, governamentais e não-governamentais.

Dentro dessa estratégia, têm-se realizado uma série de atividades e parcerias com várias entidades governamentais e não-governamentais, buscando o fortalecimento do povo com a valorização da cultura e a integridade territorial, incluindo longas jornadas com a presença de crianças e jovens para que conhecessem o território, porém não tem conseguido

atingir todos os objetivos como: articulação política que impeça definitivamente a invasão de seu território, a sensibilização por parte da sociedade, maior inserção de seus produtos no mercado regional e nacional.

A democracia é fator de grande significado nas assembléias do povo Jupaú, as decisões são tomadas com a participação de todos os presentes, com direito a opinião e voto universal e aberto, incluindo crianças. Entretanto para ser membro da direção da Associação é necessário possuir a idade mínima de quinze anos e ter constituído família. Havendo empate nas decisões, todos se retiram e fazem reuniões separadas, firmando alianças e estratégias para solucionar o impasse, posteriormente, ficam juntos e nova votação é realizada, se necessário, até atingir o consenso aprovando a proposição. O aspecto fundamental para a preservação da identidade cultural é de que os não-indígenas casados com Jupaú não podem manifestar suas opiniões nas decisões, tampouco podem votar.

As assembléias são de grande significado simbólico, pois permite a interação social, o encontro com os parentes distantes, a confraternização e a solidariedade entre o grupo; é nos bastidores delas que afloram os casos de aventuras e tragédias de cada aldeia.

e) O papel da mulher: para entendermos o papel da mulher nas sociedades indígenas, o elemento necessário na interpretação dos relatos tem origens na visão cosmogônica, constituindo-se de significados que marca a coesão e no estabelecimento de relações sociais do grupo. Antes de ser somente uma divisão social do trabalho, as relações existentes têm como fulcro a divisão sexual do trabalho, isto é, algumas atividades são tabus e só podem ser feito por um dos gêneros.

Nesse aspecto, a sociedade Jupaú a exemplo de seus parentes Amondawa, constrói seu universo laboroso, mesmo após as mudanças e transformações ocorridas por fatores econômicos, sociais, culturais e ambientais, os papéis de homens e mulheres continuam claramente definidos, assim Wany Sampaio e Elenice Duran Silva (1999) explicam:

[...] A análise das narrativas míticas nos revela uma mulher *infratora*; sendo a mulher uma criação do próprio homem, suas relações são com a cultura enquanto que as relações do homem são com a natureza é preciso que ela, como fruto da cultura, infrinja a natureza para produzir o que o homem não é capaz de produzir. A mulher é, então - por seu caráter infrator (e não apenas mediador) entre o homem e a

natureza - fonte de (re)criação e, ao mesmo tempo, objeto ou de punições, ou de agraciamento dos deuses compadecidos, pois todo produto da (re)criação da mulher é originado de um ato de infração. E por isso mesmo a mulher tem um papel de grande importância na sociedade...

Através das narrativas míticas apresentadas (p. 112-113) se evidenciam o surgimento da mulher a partir de atos praticados pelos homens, implicando na sua relação com a natureza, enquanto a violação dos códigos pela mulher, incluindo as relações de trabalho (p.113; 162; 165) representam a (re)criação e a possibilidade de existirem como grupo, dando-lhes o sentido cosmogônico necessário à pertença ou conhecimento cultural. Essa condição especial da mulher, presente no mito criador, mostra o dualismo de poder e de transformação da natureza, onde não se podem violar os códigos de condutas sociais do grupo, sob pena de receberem os castigos dos espíritos ou de seu marido, pois esse é o responsável pela sustentação da família, podendo inclusive praticar a poligamia. As ocorrências de relações poligâmicas das mulheres provocam o estabelecimento das anomias, conflitos e a divisão grupal.

É importante termos claro que nas sociedades, especialmente na Jupaú, os valores como democracia, opressão, liberdade, participação e papel da mulher são diferentes dos nossos, mas que dentro da estrutura e conjuntura construída por eles, isso dão conta de suas necessidades. No caso em questão, comparar esses valores indígenas com os da nossa sociedade seria uma enorme discrepância, pois aquilo que consideramos como justificáveis em nossas concepções de vida, sociais e políticas, para os indígenas assumem outras características, tendo outras representatividades, portanto, devem ser respeitadas. Assim, não deveríamos assumir falsas semelhanças e correlações entre a nossa cultura e a deles, pois seria uma visão muito simplista, logo os nossos valores não possuem o mesmo significado para os indígenas, mesmo com novos incorporados àquela sociedade após o contato.

Na sociedade Jupaú, o papel das mulheres é parecido com o do povo Amondawa, incluindo suas responsabilidades frente à família e ao grupo, sendo um processo cultural ancestralmente construído. Por tal razão, esses valores são plenamente justificados, apesar das transformações ocorridas no grupo após o contato com o não-indígena.

A importância da mulher na sociedade indígena mais do que a simples continuidade reprodutiva, representa o elemento de coesão da família oferecendo a educação, cultura e valores aos filhos, como grande conhecedora da história do povo, ela é o sustentáculo

indispensável ao homem, contribuindo diretamente na renda familiar e com isso melhorar a qualidade de vida.

Nela está contida a magia, o mistério, as lutas, as conquistas realizadas pelo grupo, influenciando a tomada de decisões. Foi um ato de rebeldia e transgressão feminina, conforme as narrativas míticas, como da mulher e a cobra, dando surgimento às roças, assim elas se tornaram as responsáveis pela criação e originalidade do conjunto da cosmogonia indígena. Outra narrativa do universo Jupaú conta que em ato de cólera, a mulher virou lua, permitindo, desse modo, o surgimento do dia e da noite, definindo as atividades diurnas masculinas, oportunizando a esses o tempo à noite para descansar, conversar, namorar e melhorar o humor, dando-lhe a disposição para o trabalho no dia seguinte.

Ancestralmente, com as ações envolvendo as mulheres é que se estabeleceram os conflitos dentro do grupo e as guerras intertribais, além dos papéis desempenhados na realização de acordos em prol da paz. Assim, as mulheres continuam no centro das discussões, ocorridas no interior da sociedade Cavaíba, da qual os Jupaú fazem parte.

6. Modos de vida

Os Jupaú após o contato têm passando por grandes transformações em seu modo de vida, tendo que se adequarem às normas da sociedade não-indígena, naquilo que Cardoso de Oliveira (1976, p.15) tipifica como “potencial de integração”, tendendo a *“ser identificada com camponeses ou com trabalhadores agrícolas”*.

Essa crítica sobre a integração implica na existência da “aceitação” pela sociedade nacional das identidades étnicas, através da fricção internétnica tendo como resultado a submissão, conforme observa Cardoso de Oliveira (*op.cit.*, p. 17): *“a situação de “índios de reserva” é que parece ensejar essa modalidade de identificação, pondo em prática mecanismos sócio-culturais consistentes como formas organizadoras ainda vivas nas sociedades tribais”*. Destarte, as populações indígenas encontram estratégias capazes de garantir sua sobrevivência étnica, sendo que a primeira delas está relacionada à “aceitação” e compreensão de uma língua estranha a sua e assim conseguem estabelecer as relações sociais.

É evidente que a situação do modo de vida Jupaú tenha sofrido influências provocadas por várias transformações, mas diante disso conseguem preservar sua cultura, sua cosmogonia, contribuindo para a coabitação com outras culturas. Em virtude do tempo relativamente pequeno de contato, talvez seja um dos poucos grupos dentro do Estado de Rondônia que ainda consegue manter a maioria dos antigos princípios e valores culturais, explicando a coesão do grupo.

Nesse sentido, conseguem manter as malocas tradicionais, apesar da introdução de uma arquitetura imposta, que não oferece o devido conforto. Ao realizarem longas caminhadas na floresta, retornando às antigas malocas, para lembrar os antepassados, levando crianças e jovens permitiram não somente o apego à cultura, mas a este modo de vida, dando-lhes o sentimento de liberdade e possibilidades de empreenderem caçadas e pescarias com antigos instrumentos, assumindo simbolicamente o compromisso de preservação dos valores ancestralmente construídos.

O modo de vida simples permite desenvolver atividades de caçada, podendo ser coletiva quando realizada em longas distâncias ou individualizada, caso seja perto das aldeias, preferindo os locais chamados de barreiros, com poços de água, concentrando maior número de animais, principalmente nos meses de maio a outubro por ocasião da estação seca. Ao abater o animal, uma parte fica com a família daquele que alcançou o sucesso; as demais são repartidas entre os demais membros, geralmente fazem moquém, assam-no e todos comem ali na aldeia.

Os Jupaú desenvolveram várias técnicas de caçada, como construir tocaias, aprisionando e, posteriormente abatendo os animais: imitam antas (*Tapirus terrestris*), caíaitus (*Tayassu tajacu*), queixadas (*Tayassu pecari*), veados de várias espécies, praticam o rastreamento por várias horas atrás de pegadas de animais, ferem-os com suas flechas e seguem as gotas de sangue caídas ao chão até encontrá-los e, assim, conseguem a alimentação para o grupo; usam a *tikygywa* ou *tike ubá* poderoso anticoagulante passado na ponta da flecha que provoca hemorragia no animal atingido.

Os instrumentos mais importantes de caça são o arco e diferentes tipos de flecha como a *uywa*, feita de taquara para abate de animais maiores, *um'ywa* confeccionada com ponta de

pupunha e utilizada na captura de peixes, a *miarakanga* feita de osso de onça para a captura de aves e peixes e, após o contato, usam espingardas, especialmente os indígenas mais jovens.

Nas idas a campo, notou-se que alguns animais prenhes abatidos são ingeridos, inclusive os filhotes caso estejam no tamanho ideal, o que não torna um tabu na dieta Jupaú, talvez por entenderem: “*está morto mesmo, assim como a mãe, então não tem problema, é carne do mesmo jeito*”.

A pescaria é outra atividade que faz parte do modo de vida, sendo permitida às mulheres e crianças. Para tanto utilizam instrumentos tradicionais como o arpão, flecha e o arco e aqueles introduzidos na cultura como redes, malhadeiras, anzóis e linhadadas, geralmente usados no período da vazante ou da seca. Como técnicas, Cardozo (2002, p. 47) explicita que os Jupaú utilizam “*o timbó de cipó (TIMBO KURURU e TIMBO UNDY) e o de casca de árvore timbaúba ou orelha de macaco (Enterolobium maximum) (TIMBOYWA)*”, a aplicação desse conhecimento ancestral faz com que a água dos rios, igarapés, *opapohau* (águas pequenas ou olhos d’água) e *tapiwabwawa* (igarapés de muitos furos) tenham uma concentração menor de oxigênio, com isso asfixia o peixe, facilitando a sua captura, porém esse método apresenta o inconveniente de eliminar alevinos e espécies menores que não entram na dieta do povo.

A culinária do povo guarda uma série de iguarias tradicionais como a *avaxia ku’ia* (farinha de milho torrada e moída em pilão de madeira), a *chicha* ou *camina* (bebida feita de milho ou de mandioca), a *uinema* (farinha de mandioca moída em pilão), a *taporite* (outra farinha de mandioca com processo idêntico a uinema), *pira ku’ia* (farofa de peixe moído no pilão), *mbiara ku’ia* (farofa de vários animais moqueados e moídos no pilão). A arte culinária só pode ser exercida pelas mulheres, sendo que o homem não pode utilizar o pilão de madeira nem mesmo para moer a carne ou a farinha.

O seu modo de vida é extremamente simples, onde o tempo não tem o mesmo sentido do que nas sociedades urbanas ou industriais, ali é regido pela necessidade de se alimentar, tomar pacientemente banho quando se dirigem aos distantes rios e igarapés, é deitar deliciosamente numa rede. É coletar o alimento no roçado para se distrair, relatar e repetir

estórias no cair da noite; rir de algo engraçado; chorar quando bate a saudade do antepassado, observar os pássaros voando calmamente e tecer cestos.

Ali, o relógio não controla nada, trabalha quando sente vontade, mas os Jupaú trabalham muito, principalmente quando o sol está a pino. Em contrapartida, ficar na rede tendo uma fogueira do lado enquanto toma-se o café e fuma o tabaco, são motivos de felicidade pura. Quando um resolve ir à cidade, toda a família vai junto, porque se acredita que indígena poderá conquistar a mulher amada.

Os indígenas possuem em suas casas, geralmente algumas panelas, canecos, rádio e a inseparável rede, os filhos são carregados para todo lado, assim expressam no rosto a felicidade, só quebrada quando ocorrem conflitos e invasões de terra, provocando profundo estresse no grupo.

Por tradição cultural, os Jupaú criam livremente no terreiro das aldeias várias espécies de animais e aves como arara, inambu, gavião real, jacamim, mutum, saracura, periquito, papagaio, caititu e queixada, com as mais diversas finalidades, desde a retirada de penas para flechas e artesanato ou servirem como animais de estimação. Tais animais são facilmente domesticados e apresentam docilidade, pois continuam integrados ao ambiente semelhante ao da floresta.

No modo de vida, o roçado é um espaço de cada família, ocorrendo também a prática de atividades coletivas. É feito num espaço próximo às aldeias, favorecendo o transporte da produção, numa área pequena da floresta, derrubando-a com instrumentos introduzidos e posteriormente, realiza-se a queimada e o encoivramento. Essas áreas, depois de algum tempo de utilização, são abandonadas e encapoeiram-se, sendo restauradas após cinco ou mais anos quando sentem a necessidade de realizarem novos plantios.

Na divisão social do trabalho, os homens realizam a derrubada da floresta e estabelecem a roça. No plantio, manejo e colheita todos os membros da comunidade oferecem sua parcela de contribuição, conforme o ritmo de cada pessoa. É comum determinada pessoa trabalhar duas ou três horas no roçado e voltar para a aldeia, enquanto outro segue para dar continuidade nas atividades, mas geralmente os mais idosos são quem mais se dedicam a essas atividades.

A proximidade e a inserção na sociedade capitalista provocaram algumas modificações no seu modo de vida como à substituição de vários instrumentos antigos de trabalho, o (re)arranjo do grupo, através de casamentos com não-indígenas, sendo que os descendentes são considerados como portadores de identidade cultural indígena. As modificações produzem conflitos entre os parentes, no caso do alcoolismo, provoca inclusive a separação de casais, sendo explicado em parte pela insensatez do não-indígena em proporcionar a venda ou doação de bebidas. A realização de atividades desportivas como o futebol, realizado fora das aldeias por alguns indígenas igualmente tem produzido cisões no grupo.

A criação de gado é outra situação provocadora de conflitos, assim como a existência de funcionários indígenas assalariados pelo poder público, contribui diretamente para o aprofundamento de certas diferenças, antes não encontradas no grupo, caracterizando o que Santos (1986, p. 165) qualifica como *“uma forma social estranha, até então, mas que se impõe ao grupo social como meio de obter dinheiro líquido e assim poder comprar o que se precisa. O equilíbrio antigo é desse modo rompido”*.

À medida do aprofundamento dessa dependência, as relações tornam-se mais complexas, implicando na definição de novas escalas de valores, modificando o tempo e o espaço e adaptando o grupo, inferindo uma relação de poder não necessariamente político, mas, sobretudo econômico, evidenciando a convergência da apropriação e produção do espaço de forma individualizada, dando um caráter de propriedade privada em contraposição as atuais formas de cooperação e coletividade. É um processo cruel e irreversível pela qual a sociedade Jupaú, infelizmente, não tem como fugir, mas pode manter e preservar se assim for o desejo do grupo, através de medidas como as previstas no Plano de Gestão Ambiental da TIUEWW, elaborado a partir de suas demandas, contudo dependente de uma série de investimentos, começando pela proteção da própria Terra.

CAPÍTULO V – ENCONTRO DE SOCIEDADES E SEUS IMPACTOS SOCIOCULTURAIS



Foto 13 – Colheita de café na Aldeia Alto Jaru.

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. Aldeia Alto Jaru, em 19/04/2007. Café sendo colhido por Waipá-Ga. Essa é uma das culturas agrícolas introduzidas no modo de vida Jupaú após o contato, na década de 1980. O café é utilizado tanto para o consumo quanto para a comercialização quando há excedente.

Cada índio traz consigo histórias trágicas. O encontro com um mundo diferente do nosso representa incertezas, angústias e amarguras em ver tudo está se acabando. Só nos resta lutar, pois a luta é que pode permitir a nossa sobrevivência. Fala-se em direito para o índio, mas a justiça do branco não entende a necessidade do índio. Quando invadem nossa terra, a justiça leva uma eternidade para tirar o invasor de lá. Não é mesmo?

(Waipá-Ga em tom de desabafo, lembrando também do seu pai falecido sem ter o auxílio adequado).

V – ENCONTRO DE SOCIEDADES E SEUS IMPACTOS SOCIOCULTURAIS

Todo encontro de sociedades é um encontro de estranhamento, sendo inevitável o choque entre culturas tão distintas e concebidas no arcabouço cosmológico com valores intrínsecos, onde o predomínio das técnicas e o poder dos grupos organizados da sociedade nacional impõem explícitos ou tacitamente sua visão de mundo sobre o conjunto dos povos chamados de “não-desenvolvidos”.

Os povos “não-desenvolvidos”, na visão dos colonizadores, são aqueles que trabalham apenas para sobreviver e não para obter lucros, por isso impedem o progresso, o desenvolvimento, o crescimento e o dinamismo econômico que o país tanto precisa. Como são vistos como empecilhos a essa “marcha célere e indispensável”, para esses povos só restam duas opções: se renderem parcial ou totalmente a essa nova realidade, incorporando os valores impostos pelo Capital, ou continuarem a lutar sempre contra inimigos cada vez mais poderosos e com interesses difusos.

1. Impactos socioculturais e mudanças no modo de vida

Esses impactos são entendidos a partir da gênese socioeconômica brasileira, conforme descrito por Martins (1996, p. 21) onde o *“processo que institui e define a formação econômico-social capitalista é constituído de diferentes e contraditórios momentos articulados entre si [...] embora possam estar disseminados por espaços diferentes”*.

O processo mencionado pelo autor tem influência direta sobre a configuração do território e a expansão das fronteiras, impactando as populações tradicionais, especialmente indígenas, no que se refere à sua cultura, a permanência ou expulsão do território em que habitam, aos meios de sobrevivência e a inter-relação interna e externa, muitas vezes, marcadas pela exclusão e marginalização social. Para efeitos didáticos, os pontos a serem discutidos adiante encontram-se separados, embora sabendo da sua interligação indissociável dos fatos.

a) O encontro com uma língua estranha: o confronto de culturas e modos sociais distintos e antagônicos entre os povos provocam profundas influências absorvidas nas populações, especialmente àquelas que se encontram em fase de inserção na chamada “sociedade moderna ou civilizada”.

Esse estranhamento para com essa nação, decorrido pouco mais de vinte de anos de contato com o não-indígena, é uma experiência vertiginosa de processo de mudança sociocultural, implicando na perda de alguns valores, adquiridos desde tempos imemoriais e incorporação de novos valores externos que entram em confrontos com o seu mundo e modo de vida, especialmente com a imposição de uma língua totalmente distinta à sua, causando imensas dificuldades para os mais velhos que são mais resistentes aos processos de mudança.

O confronto entre as culturas exógenas e a indígena tem provocado modificações profundas aos seus valores tradicionais, entretanto esse povo busca preservar, desenvolvendo mecanismos de autodefesa de sua cultura e do seu meio e modo de vida, mesmo incorporando outros valores tão distintos que os seus, dentro do atual modelo de desenvolvimento. E como mecanismo de defesa o grupo tem incorporado a língua portuguesa para estabelecer as relações com o não-indígena, mas não prescindiu de sua língua materna em assuntos internos do grupo.

Essa pertença da identidade cultural, que aos poucos vai se adequando a uma realidade, não ocorre de forma absoluta, nem tampouco se dá sem a resistência do grupo, pois não se admite sob quaisquer hipóteses que venha a ser suplantada, isso significaria o fim do sentido e do significado do povo. Nesse aspecto Maria Lúcia de Macedo Cardoso (1989) entende que:

[...] Apesar da dificuldade em distinguir a que etnia pertencia o grupo que atacava ou era atacado, vários destes relatos apontam características peculiares aos Uru-Eu-Wau-Wau – como a recusa de tabaco, a tatuagem facial e a língua –, assim como, apontavam semelhanças entre índios que entravam em conflito, por exemplo, no rio Cautário com aqueles no rio Muqui, através, principalmente, do tipo de flecha utilizada. Assim, embora muitos destes ataques possam ter sido causados por outros grupos indígenas como os Páca Novos ou Orowin, não resta dúvida que grande parte desse território era ocupado pelos descendentes dos tupi – kawahib que se recusavam a entrar em contato com os brancos, como menciona Lévi-Strauss, e que cada vez mais foram se interiorizando para escapar das pressões das frentes colonizadoras.

Os impactos socioculturais produzidos após o contato fizeram com que se inserissem na sociedade, estabelecendo relações que antes não conheciam; logo a percepção do território passou a obter outra conotação, ou seja, anteriormente estavam livres e agora passam a ser aprisionados em um espaço delimitado.

b) A inserção de diferentes etnias no mesmo território: a política indígena oficial trabalha com a lógica de reservas deslocando para a TIUEWW o grupo indígena Juma do Estado do Amazonas, por serem poucos indivíduos e com o pretexto de promover o casamento entre os Jupaú, cujas línguas e tradições se assemelham. Isso tem provocado alguns conflitos internos no grupo, pois tudo que acontece de anormal, e como é de tradição das populações indígenas a culpa recai sobre aqueles que foram forçadamente inseridos no contexto da sociedade Jupaú.

Muitos indigenistas afirmam que o ato de liberar os indígenas de seus territórios tradicionais, inserindo-os em outro totalmente distinto favorece a colonização, contribuindo para que diferentes e antagônicas etnias sejam reunidas em pequenas áreas comuns, geralmente estabelecidas em terras fracas e desinteressantes para a prática da agricultura. As terras com essas características oferecem menores possibilidades de manutenção de seus usos e costumes tradicionais, assim como das condições satisfatórias para sua subsistência.

c) As contradições do Estado no gerenciamento da TIUEWW: o quadro se agrava ainda mais devido à sobreposição do Parque Nacional de Pacaás Novos, sendo que os Órgãos federais responsáveis pelo território como é o caso de IBAMA e a FUNAI, enfrentam muitas vezes sérias dificuldades em promover soluções definitivas, a fim de, realizarem a preservação e conservação ambiental, através de vigilância e fiscalização, gerenciando de forma integrada as áreas sobrepostas ou contíguas sob suas respectivas jurisdições. Por sua vez, preferem instigar o conflito e a disputa, dentro de uma visão corporativista como se fossem suas propriedades particulares e não áreas destinadas à coletividade.

Não obstante, fica evidente a problemática da superposição, da sobreposição de territórios como Terras Indígenas e Unidades de Conservação refletindo a desarticulação política e, em muitos casos, a ausência do Estado, favorecendo ações de ocupação ilegal

desses espaços que deveriam ser protegidos. Essas anomias governamentais se expressam de várias formas como a resistência por parte de alguns técnicos em realizar fiscalizações, ficando a responsabilidade para o povo indígena realizar a vigilância e proteção de uma extensa área territorial com constantes pressões antrópicas, porém sem ter os meios necessários a essas operações. Por outro lado, a não-atuação desses órgãos é alegada pela falta de recursos humanos, financeiros e materiais, como justificativa para não resolver os conflitos.

Os indígenas, embora excelentes protetores de seus territórios, esbarram no pequeno contingente populacional, insuficiente para atender tal demanda, com isso não teriam a disponibilidade de tempo necessária para realizar as atividades produtivas, saúde, lazer e culturais. Desse modo, eles além de fazerem o papel tradicional de defesa, também passaram a exercer a função que é de obrigação do Estado.

Totalmente sobreposto na TIUEWW, o Parque Nacional de Pacaás Novos foi criado em 1979 e oferece uma gama de variedades de belezas cênicas e uma rica biodiversidade, sendo que representa na opinião do povo Jupaú uma garantia a mais na preservação contra ações de invasores, pois como Órgão vinculado ao IBAMA, disponibilizara maior apoio a preservação do território indígena. Essa garantia a que se referem deve-se ao fato de viverem basicamente das atividades de caça e pesca, extrativismo e cultura de subsistência, tendo um modo de vida próprio onde a manutenção das florestas representa a sua própria existência.

Porém, alguns técnicos e especialistas mais radicais compartilham da idéia do “paraíso ecológico intocável” de inspiração no modelo conservacionista estadunidense, sem considerar os impactos socioculturais para as populações indígenas. Eles concebem a impossibilidade de conciliar a permanência de humanos com a necessidade de preservação e conservação, mas esquecem da experiência histórica e da estreita relação entre os indígenas e a natureza, em que os mesmos são guardiões da Amazônia, e apesar das pressões existentes em seus territórios. Os territórios indígenas com isso, apresentam menores índices de degradação ambiental ao contrário das Unidades de Conservação, principalmente em Rondônia, situam-se com avançado processo de alterações no ecossistema devido a falta de fiscalização e proteção necessárias.

A sobreposição do Parque traz outra questão bastante séria, no entendimento de alguns técnicos e especialistas, como a implantação de um projeto de ecoturismo; já os indígenas Jupaú e Amondawa são contrários a essa idéia e entendem que até mesmo para a realização de pesquisa precisa haver autorização, então a presença de turistas significa a contribuição no aniquilamento da fauna, flora e recursos hídricos, assim como o alastramento de várias doenças, atingindo inclusive os indígenas autônomos.

d) Pressões, conflitos, aliciamento e estabelecimento das relações de trabalho: os impactos decorrem do fato que a TIUEWW possui limites coincidindo com fragmentos de terras particulares com inúmeras atividades agrícolas e pecuárias, com variados módulos rurais desde pequenas a grandes propriedades privadas que podem ser negociadas, de forma a interferir e influenciar a organização, gestão e exploração indígenas.

Nesse aspecto, os donos dessas propriedades ao exaurirem os recursos naturais disponíveis, principalmente madeiras e frutos silvestres, mediante derrubadas e queimadas, não tendo onde extrair tais produtos, adentra a Terra Indígena a procura de matéria-prima com vista a estruturação de suas propriedades, como exemplo a retirada de madeira para a construção de casas, tulhas -casa rústica onde se guardam a produção agrícola-, cercas e currais.

Outra prática usual dos produtores de gado da região é verificada no período das secas, quando as pastagens tornam-se insustentáveis para manter os animais, então se utilizam de vários pontos da Terra Indígena, com isso esses proprietários não têm prejuízos econômicos. Os indígenas, por seu turno, tentam estabelecer o diálogo com os produtores para que não procedam com tal atitude, mas nem sempre são atendidos, então oferecem denúncias aos órgãos competentes para solucionarem as questões. Devido a própria dinâmica desses órgãos, marcada pela burocracia, então tomam providências matando os animais, mas reincidentemente os proprietários acreditando na impunidade no mesmo ano ou nos seguintes voltam a atuar de forma ilegal na Terra Indígena.

Outra estratégia adotada pelos indígenas, segundo os moradores da área de entorno, e descrita por Almeida Silva (2002, p. 427): *“os poucos moradores que tentaram entrar na área sem autorização, foram amarrados junto à árvore de tachi*

(Tachia guianensis), onde vivem formigas que são extremamente agressivas e venenosas”.

Nos casos de espoliação de madeira, os Jupaú comunicam aos órgãos responsáveis que ocasionalmente fazem apreensões de maquinários, ficando os empresários como fiel depositário, não se resolvendo, pois quase sempre os infratores voltam a agir. A estratégia encontrada pelos indígenas que “seqüestram” tratores, caminhões e outros equipamentos, cujos valores não cobrem os danos causados à natureza. Como não dirigem esses maquinários para a melhoria das péssimas estradas e os roçados, esses geralmente ficam expostos às intempéries e terminam inutilizados ou são incendiados.

O método utilizado na apropriação das riquezas do território indígena por várias empresas madeireiras é semelhante aos praticados pelos pecuaristas. Após o esgotamento de madeiras em áreas particulares, se lançam contra as terras indígenas e unidades de conservação, retirando enorme quantidade de matérias-primas e “esquentadas” com Documento de Origem Florestal - DOF e notas fiscais, fatos esses denunciados na imprensa. O esquema funciona a partir de autorização de um plano de manejo em área regularizada, como os empresários têm que comprar essa madeira por um valor maior e muitas vezes devido as grandes distâncias, diminuindo-lhes menores lucros, passam a adentrar as terras indígenas e unidades de conservação e realizam a operação de forma ilegal, com isso enriquecem-se rapidamente, enquanto essas populações ficam com o ônus ambiental e social.

O mesmo fato repete-se com outros atores sociais, conforme depoimento de Uaká-Ga que, procurado e ludibriado por um dono de pizzaria e padaria, realizou uma troca simbólica vista como transação comercial, culminando no prosseguimento do empreendimento:

[...] Conhecia o dono do comércio lá na cidade. Ele disse que era meu amigo, precisava de madeira para o forno. Madeira morta mesmo, lá do roçado. Falei que podia levar um pouco. Mas ele veio que caminhão grande. Levou muita madeira. Em troca, ele me deu alguns instrumentos de trabalho. Machado, né? Foice também. Depois fiquei pensando “madeira só vale isso”. Porque não trouxe comida pra nós também? Agora tou ficando esperto, não vou deixá mais fazer isso. Ele me enganou. Não foi? [...]

Essa prática revela o preconizado por Jean-Jacques Rousseau (1987, p. 145) que “*o homem nasce bom e a sociedade o corrompe*”, sendo o aliciamento uma reprodução social condenável, e que se estende também ao processo de garimpagem, onde se troca minerais

valiosos por armas, causando inquietações no grupo, podendo inclusive acontecer fatalidades entre o povo como um tiro acidental.

Esta prática e, aproveitando a simplicidade e a ingenuidade dos indígenas, algumas pessoas e empresas mal intencionadas realizaram a biopirataria da *tikygywa* ou *tike uba* com princípios ativos anticoagulantes e passada na ponta da flecha para imobilizar animais, “*entregues para análise [...] sem retorno ou controle previsto à população que a desenvolveu*”, conforme apontam Gray (1991, p.46 *apud* Leonel 1995, p. 16; 2000, p. 334-339), o mesmo aconteceu com sementes de várias essências florestais através de ação da entidade missionária Jovens Com Uma Missão - JOCUM, conforme depoimento do Senhor Frithjof Muller-Zitzke, conhecido como Fred:

[...] O Projeto de Sementes, para a coleta do material apresentou a dificuldade de encontrar 142 árvores matrizes, seguindo o padrão da EMBRAPA, além de dificuldades técnico-operacionais (falta de pessoal especializado, inclusive índio para a coleta e seleção de sementes)²⁸, assim como de caráter jurídico para a venda das sementes. Foram coletadas ao todo 15kg de sementes de mogno e cerejeira, deste 04kg foram vendidos para a indústria FIORRI de São Paulo, que com isso está procedendo naquele Estado um reflorestamento com 5000 pés de mogno, 02kg foram entregues para a EMBRAPA de Rondônia, e o restante (09kg) apodreceram. As sementes comercializadas alcançaram R\$ 90,00 (Noventa Reais) o quilo, cujo rendimento foi dividido, segundo a JOCUM com os índios que trabalharam na coleta, que inclusive receberam ainda mais R\$ 7,00 por dia trabalhado. (Almeida Silva, op.cit. 437).

A construção desse espaço produzido pelo trabalho de maneira simples e funcional atendia aos interesses do grupo, e agora alterado, porém com vários elementos do passado, permite inferir que os impactos socioculturais não foram absorvidos em sua totalidade, muito embora sejam significativos. Nesse aspecto, Milton Santos (2006, p. 176) entende que “*hoje, os instrumentos de trabalho ou poder vêm também de fora, assim como as idéias de como utilizar o espaço*”.

Partindo desse raciocínio, percebe-se claramente que as sociedades indígenas assimilam essas mudanças, sem, abandonar totalmente seus valores e sua história. Por mais que se utilize de machado ou foice para fazer um roçado às técnicas ancestrais de encoivramento, queimadas e limpeza do terreno são as mesmas, assim como alguns materiais

²⁸ Conforme informação dos índios, estes trabalharam na coleta de sementes, ganhando à época do missionário, diárias no valor de R\$ 7,00.

e instrumentos utilizados no ritual de se construir uma maloca sofreu poucas alterações. É uma forma estratégica de reencontrar seu passado e o significado espiritual e cultural, permitindo a utilização de tecnologias ancestrais com instrumentos inseridos em sua sociedade, facilitando seu trabalho, sendo essa mudança invariavelmente sem volta.

Em nossa constatação um dos impactos de maior expressividade foi o aparecimento do dinheiro através das aposentadorias, prestação de serviços como funcionários públicos, comercialização de produtos excedentes, prestação de serviços para sitiantes e fazendeiros, provocando o que Santos (1986, p. 165) considera como “desequilíbrio” na escala de valores, ou seja, enquanto uns possuem esse instrumento para atender às suas necessidades, os outros ficam à mercê de usufruto de sua utilização.

Assim, se estabelece a idéia de “classe social”, firmando o “*campesinato indígena*”, conforme caracteriza Cardoso de Oliveira (1976, p. 67-69) dentro do contexto de um sistema interétnico, em que o indígena atua como trabalhador se proletarizando gradativamente, entretanto é privado de certos direitos, pois o resultado da produção de seu trabalho na esmagadora das vezes não é bem aceito no mercado consumidor, o que demonstra a discriminação étnica.

Nessa relação social, o trabalho nem sempre recebe a mesma remuneração de um trabalhador dito comum, pois culturalmente está impregnado no interior de nossa sociedade que o indígena não sabe trabalhar direito, nem tem disposição para isso, portanto é explorado. Essas considerações devem-se ao desconhecimento ou má-fé dos que afirmam isso, uma vez que o indígena tem um método de trabalho próprio, com uma pertença cultural e laboral distinta da nossa.

Os Jupaú passam por essa experiência, em épocas de colheita são chamados para desenvolver trabalhos em sítios e fazendas da região, porém esses empregadores sempre pagam menor remuneração. Caso encontrem-se numa situação onde a família está passando por dificuldades, principalmente com alimentação, sujeitam-se a essas empreitadas.

Esse modelo de trabalho se reproduz e se realimenta em algumas aldeias, por alguns momentos onde nos roçados e na pecuária em períodos mais intensos os membros que estão em situação desfavorável passam a exercer tais atividades. A prática de prestação de serviços

ocorre ainda quando uma liderança indígena precisa se deslocar para outros municípios a fim de resolver os problemas das aldeias. É necessário ressaltar que embora tenha ocorrido essa relação social, existe entre o grupo a prática de permuta de trabalho e serviços desenvolvidos coletivamente.

e) A inserção de novos instrumentos e produtos: além da problemática envolvendo a Terra, informações desvirtuadas acerca das questões indígenas, eivadas de preconceitos e idéias genéricas e simplórias, como a visão de que anteriormente ao contato as populações indígenas vivessem em harmonia plena com a natureza, assim como não estabelecerem guerras entre si porque serem um mesmo povo com costumes e valores culturais iguais. Do mesmo acreditam que o fato dos indígenas usarem objetos tecnológicos como relógio, rádio, celulares, instrumentos de trabalho, roupas, acessarem os serviços de saúde e educação, entre outras questões que os não-indígenas usufruem, deixariam de ser caracterizados como pertencentes a uma etnia e passariam a mesma categoria dos civilizados.

Isso não é verdade, pois o fato de se inserirem na sociedade não-indígena, usarem os mesmos recursos tecnológicos, terem acesso aos produtos industrializados, dominarem técnicas, não os tornam sujeitos a-históricos, apesar de serem culturas qualificadas como ancestrais, não se encontram estáticas. Nesse sentido, Paiva (2005, p. 40) entende que as populações indígenas ao estabelecerem uma relação com o mundo externo, também passam a ter outros ganhos e significados:

[...] Pretende-se com isso não levar à convivência com uma perda, o que muitos temem estar acontecendo com a tradição indígena, mas a um ganho cujo benefício será o do deslocamento de um mundo para outro e estabelecer-se um novo parâmetro, para eventualmente proporcionar-nos novas reflexões sobre a própria realidade.

Essa nova realidade permite a utilização diferenciada do antigo espaço social de produção e moradia, onde seus instrumentos de trabalho aos poucos são substituídos por outros que apresentam maior eficácia ou comodidade em sua execução, muito embora reconhecendo que aqueles utilizados antes do contato eram importantes, pois garantiram a sua sobrevivência.

f) A saúde, uma difícil aceitação: uma das grandes problemáticas enfrentada pelo povo Jupaú, após o contato foi o estabelecimento de confrontos e o avizinhamento das doenças desconhecidas trazendo a mortalidade de parcela considerável de sua população.

Na cosmogonia Jupaú, todas as manifestações de doenças tem relação direta com os espíritos, tornando difícil o trabalho dos agentes indígenas de saúde e de outros profissionais de saúde, assim Awapy-Ga da Aldeia Alto Jamari expressa que para seu povo: *“principalmente verminose, é um espírito ruim que entra no corpo através da água e da comida, e que esses não têm compreensão e não acreditam que um simples mohanga pode eliminar o espírito ruim”*. Dessa forma relutam muito em ingerir os medicamentos, porém essa resistência aos poucos vem sendo diminuída com o trabalho desenvolvido nas aldeias, onde esses profissionais controlam os horários de aplicação e os convence da necessidade de utilizarem para o restabelecimento da saúde.

Ao eliminar a presença física e espiritual dos pajés, os quais concebiam como curadores das enfermidades e também como causadores de males, por não terem evitar a morte de muitos indígenas, antes do contato oficial, parte dos ensinamentos de cura permaneceu. Desse modo, alguns membros fazem utilização de certas ervas e plantas, uma vez que acreditam na eficácia terapêutica na cura de doenças.

Maria Rosimar, enfermeira na TIUEWW, no período de 2003 a 2007, trabalhando nas Aldeias 623 e Alto Jamari, principalmente em atividades de prevenção à tuberculose, doenças respiratórias, doenças sexualmente transmissíveis, hábitos de higiene, inferindo palestras e vídeos, além de acompanhar preventivos das mulheres, observa que:

[...] A absorção de conhecimentos e noções de saúde pelos indígenas acontece de uma forma extremamente lenta. A existência de caso de DSTs (tricomoniase, *Nerella vaginalis*, papilomavírus humano - HPV, entre outras) quase não é comentada entre eles. É ainda um tabu e para não criar uma celeuma grande o que provocaria crises entre os indígenas, trata desse assunto de forma velada [...]

As doenças mais presentes nas aldeias de forma genérica são as gastrites em decorrência de bactérias, as verminoses em função dos hábitos de higiene e das condições de saneamento; doenças respiratórias por várias razões, especialmente do uso de tabaco que antes não utilizavam; surdez provavelmente em função da incompatibilidade sanguínea, decorrente do casamento entre parentes; infertilidade; e doenças sexualmente transmissíveis. As doenças sexualmente transmissíveis - DSTs decorrem em razão de que se um membro fica

contaminado ou possui a doença certamente passará para todos os sexualmente ativos, em razão do modo cultural em que vivem, embora se verifica nos depoimentos que alguns Jupaú estão utilizando preservativos, denominados de “*capota*”.

Nesse contexto, a visão dos homens é a de que as mulheres são as culpadas por estarem doentes e disseminarem para eles algumas doenças, mesmo sendo os homens que eventualmente tenham contraído enfermidades através de relacionamento extraconjugal fora das aldeias. Outro ponto de vista masculino é não considerar que o organismo das mulheres pode produzir bactérias e transmitir ao grupo; quando ocorrem DSTs, geralmente manifestando primeiramente nas mulheres, acreditam que foi em decorrência de caso extraconjugal com não-indígena.

O depoimento da enfermeira confirma que os indígenas gostam de beber e que isso traz uma série de conseqüências maléficas à saúde e ao convívio social do grupo. Nas Aldeias do Alto Jaru, 623, 621 e Jamari o problema é maior, haja vista a localização próxima às vilas, cidades e botecos da região ficando mais fácil o consumo de bebidas e ainda levar para as aldeias. Em relação ao Alto Jamari, devido à distância ser maior esse problema é minorado, embora se saiba do consumo de bebidas alcoólicas nas cidades.

Essas constatações vividas pelo grupo indígena são compartilhadas por H  lene Clastres (1978, p. 68) ao considerar que as origens dos males que assolam essas popula  es devem-se ao fato da aproxima  o com um mundo desconhecido:

[...] Quer dizer que o mal – trabalho, lei – *   a sociedade*. A ausência do mal – a terra sem mal –    a contra-ordem. Não    por acaso que as únicas atividades sociais destinadas a se manterem na Terra Sem Mal são as festas de bebidas: essas festas são também, na sociedade, a expressão da contra-ordem (ao mesmo tempo, sem d  vida, que são o meio de control  -la). Finalmente, a Terra Sem Mal    o lugar da imortalidade, enquanto nessa terra os homens nascem e morrem: como se tal fosse a correspondência entre a ordem social das regras (que implica troca matrimonial, trabalho, etc.) e a ordem natural da gera  o (que implica nascimento e morte) que bastasse para abolir aquela para se libertar desta. O homem nasce bom (nasce para deus), a sociedade deprava-o (abole sua natureza divina): poderia ser este o axioma da antropologia dos tupis, ou do que se poderia chamar sua antropodic  ia.

g) A educa  o escolar: uma pedra no caminho: apresenta-se com um grande paradigma e um enorme desafio para esse povo, em virtude da necessidade de compreender o

mundo dos não-indígenas, ou seja, no sentido de saber ler, escrever e interpretar os fatos, mas se resvalam na dificuldade da língua.

Essas dificuldades ocorrem em virtude da rotatividade de professores não-indígenas nas aldeias, devido ao difícil acesso, as condições das escolas e dos materiais didáticos feitos em português. E nem sempre esses professores estão familiarizados com o povo e sua língua, além do material pedagógico utilizado em Kawahib ou Cavaíba encontra-se em construção e concebido a partir da visão dos missionários da JOCUM com formação pedagógica anglo-saxônica, o que torna mais difícil a compreensão, pois as aulas são ministradas por falantes da língua portuguesa.

A primeira incursão quanto à escolarização data de 1994, mas não teve uma continuidade sistêmica; somente em 2007 foi concretizada a possibilidade de se contratar professores pelo Estado para morar e lecionar nas aldeias, sendo que algumas das escolas estão em construção, enquanto outras necessitam de ampla reforma ou mesmo novas construções. A escola apresenta-se como um ambiente hostil, isso é, os indígenas não conseguem ficar muito tempo em seu interior, pois eram livres e no modo de interpretar o mundo, eles concebem-na como “prisão”.

Por outro lado, a fixação de professores é extremamente complexa, devido os contratos com carga horária determinada, tendo enormes dificuldades de se adaptarem ao cronograma e a disponibilidade dos indígenas, aliado a isso se encontra a distorção idade-série e a precária ou inexistente alfabetização do povo. Pode-se perceber no período da realização da pesquisa na Aldeia Alto Jaru, inclusive a enorme dificuldade daqueles que freqüentam escolas na vila de Jaru-Aru ou Acaba-Já, quanto à questão de fonemas, construção de frases mais complexas e situações de matemática, constituindo um desafio para qualquer professor.

A existência de professores indígenas, formados pelo Projeto Açaí, para ensinar na língua materna é vista com certo grau de desconfiança, isso se dá em razão da falta de domínio dos conteúdos, levando os discentes a um processo de desestímulo e abandono da sala de aula. O processo educacional, apesar de encontrar-se em avanço, ocorre de forma lenta, dando aos indígenas uma ansiedade muito grande em aprender imediatamente, até mesmo para contar

suas histórias e narrativas, que segundo eles estão se perdendo ou fragmentando-se em virtude dos mais idosos levarem ao morrer essa imensurável riqueza.

A estratégia do aprendizado bilíngüe, garantido na Constituição Federal, para os Jupaú é vital, sendo uma preocupação legítima no estabelecimento de diálogos e leituras com o mundo exterior, principalmente para o encaminhamento de suas reivindicações. Na atualidade sempre recorrem a terceiros, onde nos documentos oficiais somente escrevem os nomes e ficam com medo de serem ludibriados, pois não sabem se realmente ali se encontram aquilo que solicitaram.

Nessa relação é imperativo ter claro que a educação, embora trazendo impactos socioculturais ao povo, não pode sobre qualquer hipótese negligenciada, pois seria uma forma de condená-los a não ter os seus direitos elementares, como contextualiza Lévi-Strauss, (1996, p 371):

[...] As outras sociedades talvez não sejam melhores do que a nossa; mesmo se somos propensos a acreditar nisso, não temos à nossa disposição nenhum método para prová-lo. Ao conhecê-las melhor, ganhamos, porém, um meio de nos distanciarmos da nossa, não porque esta seja absolutamente má, ou apenas má, mas porque é a única da qual devíamos nos libertar: já estamos naturalmente libertos das outras.

Essa conquista significa um longo caminhar, importante para a sobrevivência do povo com a inserção na sociedade regional, pois se sabe que até mesmo os agentes indígenas de saúde, cuja responsabilidade é a de distribuir medicamentos, e por não saberem ler não possuem o conhecimento da eficácia, a quantidade do remédio necessário e do prazo de validade, colocando em risco de morte e conseqüente conflito entre o povo. Por isso a educação torna-se estratégica nessa relação, embora se caracterizando como de fricção étnica, mas é igualmente salutar na defesa do seu território.

h) Os casamentos: representa conjuntamente com a religião e as formas das moradias, uma das formas de mudanças mais visíveis, tendo várias razões para tanto, sendo que a primeira deve-se ao reduzido contingente populacional existente, da própria relação que estabelecem onde só pode ocorrer o matrimônio entre as metades, como há um “desequilíbrio” entre homens e mulheres, principalmente pela mortandade verificada após o contato.

A segunda está relacionada diretamente ligada à primeira, ocorrendo a imposição de estabelecerem relações de matrimônio com etnias indígenas distintas, resultando em conflitos entre o grupo por motivos culturais.

A terceira é a mais fatalista e conflituosa, onde se dá o casamento com os não-indígenas, permitindo a “branquização” no território, imputando novos valores e costumes como: religião, alimentação, vestuários, horário de dormir, trabalhar e clamar pelos espíritos, organizar o espaço da casa, tipos de plantação e criação de animais.

A situação de branquização dos indígenas representa mais que uma metáfora, desde a chegada dos europeus e continua no século XXI, produzindo o confronto com o universo cultural desses povos que encontram um caminho que parece sem volta entre a sua cosmogonia e o novo.

Sobre esse ótica, Maria Graça de Carvalho Barreto (2003) reconhece que a repressão à sexualidade dos povos indígenas corrobora para o desmonte da dimensão central das suas culturas e do modo de vida, de modo que lhe restam apenas a resistência para preservar sua identidade.

i) A religião: a grande provocadora de mudanças na cosmogonia: o papel das missões entra em choque direto com a cultura, principalmente introduzindo o conceito de pecado, eliminação e a negação dos rituais sagrados de antanho, a mudança dos sistemas simbólicos (cruzes, bíblia, crucifixos, entre outros), a substituição dos nomes indígenas por personagens religiosos, a introdução de escritos sagrados não-comuns aos indígenas através das discussões “educacionais”, a negação de um herói criador, da cosmogonia, e a inserção da doutrina teocentrista, entre outros. Assim se metamorfoseia a cultura, dando-lhes outras “qualidades” que implicam na desindigenação ou invisibilidade indígena, de tal modo, que ao assumirem essas novas características ficam mais propensos a dominação de sua gente e território, pois defender-se e matar passa a ser um ato condenável.

Essa conquista pelos missionários ocorre com a sutil ludibriação dos povos indígenas, muitas vezes com interesses de apropriar-se de suas riquezas materiais e conhecimento imemorial, ao passo que representa a fraqueza espiritual, como bem definiu Djuripe Uru-Eu-

Wau-Wau no Diagnóstico EtnoAmbiental Uru-Eu-Wau-Wau em 2002: *“não gosto de missionários porque eles tiram a nossa força, nos impedem de fiscalizar e proteger a nossa terra”*.

As entidades missionárias presentes à TIUEWW desenvolvem algumas ações de apoio ao povo, em contrapartida agem na ilegalidade, conforme depoimento colhido por Almeida Silva (2002, p. 434):

[...] O CIMI revela que não existe uma autorização formal da FUNAI, somente dos índios, por um princípio de amizade.

A JOCUM afirma que a Representação da FUNAI concedeu autorização para adentrar nas Terras Indígenas, todavia ressaltam que não possuem uma autorização do Órgão em Brasília. Em relação aos índios, em função da amizade, estes permitem a entrada livremente da JOCUM em suas terras.

Nesse diapasão, entidades como a JOCUM entre outras tantas têm adotado como lema “adote um povo”, no sentido de oferecer a salvação aos povos ditos não-evangelizados. Será que seria apenas uma evangelização ou estaria em jogo a riqueza cultural, material, biodiversidade e mineral? Será que a fé proclamada pelos não-índigenas representa mesmo a salvação? Para obter a salvação da alma seria realmente necessária a eliminação dos valores indígenas e a negação de suas crenças ancestrais e assumir um projeto de vida religioso concebido por referenciais capitalistas? Essa cristianização não estaria ligada a contribuição de dízimos e oferendas, incluindo as riquezas presentes no território e ao aumento do poderio das missões? É muito claro, que os interesses são os mais difusos possíveis, e para os novos catequizadores parece não existir limites ou leis.

Se os povos indígenas sobreviveram milhares de anos com seus rituais e deuses, respeitando o meio ambiente em sua compreensão maior, seria necessário tornarem-se ditos cristãos igualmente aqueles que de forma cruel e desumano matam as pessoas em nome de um Deus e da riqueza material? Pensamos que não, mas os missionários estabeleceram essa relação social e política impondo o medo e a negação daquilo que os povos indígenas construíram há tempos imemoráveis. Oferecem algum tipo de ajuda aos indígenas e em contrapartida exigem que tudo seja abandonado, assim como o próprio sistema econômico vigente em descaracterizar o que é antigo, dando lugar ao moderno.

j) As moradias e o roçado: anteriormente ao contato, segundo contam viviam todos em malocas grandes em formato retangulares, com saídas para dois lados, telhados muito altos de duas águas, sendo coberta e cercada de palhas de palmáceas, especialmente de babaçu, oferecendo grande conforto térmico, sobre o chão acendiam o fogo e armavam redes produzidas com algodão tradicional. Na maloca sepultava seus mortos, o que simbolicamente tornava o espírito presente dando proteção aos membros.

Na atualidade, existem malocas em cada aldeia, onde moram os mais idosos que mantém viva a tradição, mas a construção de algumas delas ocorreu após o contato, através de incentivos e participação de terceiros, sendo que nelas não sepultam mais seus mortos.

Em 2006 e 2007, no meio da floresta ergueram a antiga maloca-cemitério de *Iñamōrarikãgã*, considerada como a mais sagrada de todas, servindo de referência para a proteção do território, além de ser local para caça e pesca, restabelecendo-se também o roçado com as plantas tradicionais como mandioca, cará e milho, com dupla finalidade: o fornecimento de alimentos quando se dirigem até essa maloca e para atrair animais.

As residências atuais recebem a influência da FUNAI, sendo a arquitetura semelhante ao padrão adotado pelos colonos da região, ou seja, cercadas de madeira serrada e cobertas com telhas de amianto ou barro, sendo que algumas delas possuem no teto palhas de babaçu. Os roçados continuam estrategicamente localizados próximos às residências, sendo introduzido cultivares não-indígenas, caracterizadas como comercial ou industrial como é o caso do café, arroz, entre outras.

A produção é relativamente incipiente e atende a subsistência do grupo, com um pequeno excedente sendo comercializado, com isso adquirem alguns objetos não-indígenas. A base da produção consiste no cultivo tradicional da mandioca e do milho, utilizados de diferentes formas, especialmente farinhas, tendo ainda espécies introduzidas após o contato, também com as mesmas finalidades. Alguns de seus produtos ancestrais durante as constantes perseguições foram perdidos, havendo o empenho enorme em recuperar e assim passarem novamente a cultivá-los.

Os roçados são feitos em pequenas áreas, com a retirada e queima da vegetação, com técnicas de encoivramento, mas com a utilização de instrumentos não-indígenas, sendo que o

sistema de cultivo ocorre de três modos: a mão-de-obra familiar, troca de serviços em sistema de mutirão e o pagamento em dinheiro dependendo do tipo de colheita.

Uma das influências do contato foi à introdução da pecuária, aqueles que fazem essa atividade vacinam normalmente o gado e igualmente utilizam-se do mesmo sistema de trabalho praticado no roçado. Essa nova atividade ocorre porque acreditam que dá um retorno econômico mais rápido e oferece menor trabalho, embora sabendo do alto investimento em cercas, vacinas, sal mineral e remédios.

Com isso pretendem desenvolvê-la gradualmente, estando restritas em pequenos rebanhos com aproximadamente um total de quarenta e oito cabeças de bovinos distribuídas nas aldeias 621, 623, Alto Jamari e Alto Jaru, com a finalidade de fornecer leite aos membros e para a comercialização de outra parte. A atividade com a pecuária tem trazido certas dissensões entre os membros, já que invariavelmente o gado arrebenta as cercas e adentram os roçados causando estragos nas plantações, exigindo assim a reorganização dos espaços.

k) Alimentação: passou por profundas transformações, desde a inserção de alimentos anteriormente não conhecidos como carne bovina, frango, charque, arroz, macarrão, entre outros, inclusive aqueles encontrados em seu meio em período anterior ao contato e considerados como tabus, como algumas espécies de carne de caça, peixes e insetos. Porém não deixaram de lado os alimentos tradicionais, incluindo o mel de abelha e o gongo do coco ou morotó (*Pachymerus nucleorum*), além de outros permitidos em seu cardápio.

O milho e a mandioca, na preparação das farinhas tradicionais, são triturados em pilões de madeira e utilizados no preparo de bebidas como a *camina* e a *chicha*, servidas rotineiramente e que ganham uma simbologia especial nas representações ritualísticas.

l) Artesanato e pintura corporal: o resultado do contato fez com que abandonassem a preparação de uma série de artesanatos utilizados no seu dia-a-dia, mas sendo gradativamente substituídos por materiais da sociedade moderna. Alguns membros, no caso os mais idosos, ainda detêm as técnicas de preparação.

A pintura corporal fixa ou tatuagem aos poucos está em processo de abandono, principalmente pelos homens mais jovens, pois como falam “*porque querem ficar parecido com os brancos*”. Nos rituais festivos ou quando da vigilância e fiscalização do território usam pinturas temporárias com jenipapo, afirmando a identidade indígena, o que para os mais puritanos isso representaria um enorme contra-senso pelo fato mencionado de buscar uma identidade não-indígena.

m) Os rituais: nos relatos do povo Jupaú fica evidenciado que durante certo período de tempo os rituais foram abandonados por várias razões, principalmente pela prioridade de defenderem o território dos constantes ataques, porém individualmente seus membros não deixavam de cantar e chorar a noite, implorando a proteção dos espíritos bons contra as investidas de Anhangá.

Com o incentivo de entidades e pessoas que trabalham com a causa indígena, voltaram a buscar *kamadywa* ou *acamajuba*, *takwara* em locais sagrados para confeccionar as flautas realizando vários rituais como o *Yreruá* e da Festa da Menina-Moça, sendo componentes de proteção física e espiritual. Esses rituais foram retomados aproximadamente há oito anos, os dois últimos aconteceram nas Aldeias Alto Jaru em 2006 e Alto Jamari em 2007, envolvendo os membros de vários clãs e convidados.

2. Contato com a cultura não-indígena

O conjunto de informações sobre os povos indígenas de Rondônia, de um modo geral, ainda é escasso e incompleto, principalmente em relação ao período anterior ao século XIX, muito embora se saiba que foram estabelecidos contatos com esses povos ainda no século XVII com as missões religiosas, bandeirantes e outros exploradores do sertão.

Os registros apontam que no ano de 1738 ocorreu a “guerra justa”, na realidade uma expedição punitiva que percorreu os rios Madeira, Aripuanã e Ji-Paraná, tendo como alvo os Mura, considerados “incivilizáveis”, os quais ofereceram resistência e praticamente extintos. Nessa região da “guerra justa” é habitada atualmente pelos indígenas do subgrupo Cavaíba

entre eles os Parintintin, Amondawa e Uru-Eu-Wau-Wau (Jupaú), que provavelmente estiveram envolvidos nesse episódio.

Pode se falar que os embates de fricção interétnica resultantes do contato, passam a ser intensificados a partir da construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré - EFMM em pleno Ciclo da Borracha, visando o transporte da produção de borracha e castanha desde a Bolívia até Porto Velho e daí seguindo via fluvial até Manaus. Isso fez com que atraíssem mais trabalhadores para extrair a seringueira, levando inevitavelmente os conflitos, prontamente respondido com ações punitivas.

A construção da estrada num ambiente inapropriado teve como conseqüências a mortandade de inúmeros operários, através de doenças, além do estabelecimento de conflito com as populações indígenas que lutavam em defesa do seu território. Muito provavelmente os antepassados dos Jupaú tenham participado desses embates com trabalhadores na construção da EFMM, considerando que segundo os relatos da geração atual, a TIUEWW era bem maior, indo do vale do rio Madeira, passando pelo Machado, atingindo os rios Guaporé e Mamoré.

Na região de Jaci-Paraná em 1909 ocorreu um ataque envolvendo os indígenas Cavaíba, fato que se repetiu em 1916/1917 na região do rio Cautário/Cujubim. A partir da década de 1940 quando Rondônia passou a ser Território Federal e o Ciclo da Borracha é retomado, seguido posteriormente pelo Ciclo da Mineração, as ações contra os povos indígenas tornaram-se mais fortes e rotineiras, geralmente utilizando o expediente dos massacres e expedições punitivas, respondidas com ataques onde os indígenas quase sempre levavam desvantagens, devido seus instrumentos de guerra não terem a mesma eficiência e eficácia tecnológica dos colonizadores. Leonel (1995) apresenta em seu quadro síntese, a constatação dos anos 1909 a 1983, cinquenta e nove massacres e sete expedições punitivas aos povos indígenas na TIUEWW.

Nesses embates, os indígenas na ansiedade e esperança de socorrer e salvar seus parentes, eram abatidos cruelmente ou feitos escravos; as mulheres eram estupradas ou seqüestradas indo morar em outro ambiente diferente e, muitas vezes tornava-se esposa do algoz de seu povo, as crianças de igual modo eram assassinadas. A intenção era realmente dar

fim aos indígenas facilitando a entrada e a expansão do Capital, em contrapartida o Estado brasileiro facilitava e incentivava essas ações, não se preocupando com esses povos.

A situação das populações indígenas no Brasil, ratificada no Capítulo II, esteve relegada ao último plano das decisões políticas, mesmo tendo organismos oficiais diretamente subordinados a uma instância maior, não tiveram autonomia para resolver as questões pertinentes. Devido a essa superposição estrutural e os conflitos de interesses, por mais bem-intencionados, esses órgãos não conseguiram avançar na condução da política, acarretando sérias consequências aos povos indígenas, principalmente pela falta de proteção adequada, resultando em conflitos, ataques, massacres e expedições punitivas.

Os primeiros contatos dos não-indígenas com os povos autônomos ocorreram em período anterior ao século XX, mas é a partir dele que as ações tomaram forma de violência, entrando em cena os seringalistas com a pretensão de ocupar mais áreas onde pudessem explorar o látex da seringa (*Hevea brasiliensis*), utilizando os seringueiros que passam a exercer o papel de combatente das selvas. No caminho não havia apenas pedras e selvas, mas indígenas indubitavelmente vulneráveis que lutavam pela preservação de seu território ancestral; daí era iminente os conflitos e para sobreviverem embrenhavam cada vez mais para o interior das florestas, fato observado no território amazônico como um todo. Os Jupaú e demais povos indígenas de Rondônia não ficaram imunes a esse processo de espoliação, confirmando o que Gonzalo Aguirre Beltrán (1991) considerou de “regiões de refúgio”:

[...] Los pueblos indios ocupan, en la mayoría de los casos, los territorios llamados “regiones de refugio”, esto es, territorios áridos, montañosos, inaccesibles o de poca productividad agrícola y con graves problemas de comunicación y de servicios, a los que fueron desplazados por los procesos de dominación colonial y nacional.

Por outro lado, àqueles indígenas que ocupavam os territórios potencialmente ricos em produtos naturais ou estratégicos tornaram-se vítimas do processo avassalador do Capital, conforme Gilberto López Y Rivas (1998):

[...] despojarlos de esas tierras, llegando incluso a su eliminación física, como el caso de los ataques a los pueblos amazónicos. Asimismo, los pueblos indios están siendo objeto de violaciones a sus derechos sobre la propiedad intelectual de sus conocimientos ancestrales a través de la bioprospección ilegal de su diversidad biológica y de distintas formas de biopiratería.

Essa espoliação dos territórios indígenas pelos seringalistas motivados pelo aspecto mercantilista da produção da borracha teve dois períodos significativos em Rondônia, tendo

relações diretas com os acontecimentos em âmbito internacional. No primeiro Ciclo da Borracha, ocorrido da metade do século XIX até meados da década de 1910, esse produto nativo tornou-se inviável entrando em colapso devido à concorrência internacional provocada pelo cultivo da seringueira manejada, cujas sementes haviam sido biopiratedas da Amazônia e introduzidas no continente asiático, onde apresentava produtividade maior e um custo menor de produção. Nesse período, segundo os registros ocorrem dois grandes embates como consequências o massacre de indígenas na construção da EFMM, através de conflitos e até então desconhecidas para eles.

O segundo Ciclo oficialmente tem o período histórico compreendido entre 1942 a 1950, é marcado pelo conflito internacional, conhecido como II Guerra Mundial, onde as zonas produtoras de borracha cultivadas encontravam-se sitiadas por tropas japonesas que impediam o abastecimento no comércio mundial, fazendo com que o governo americano junto com o brasileiro, através do Tratado de Washington investisse na produção de borracha nativa da Amazônia, colocando uma estrutura capaz de atender suas necessidades de mercado.

A estratégia adotada permitiu que um número significativo de trabalhadores, principalmente de nordestinos migrasse para a Amazônia, em busca de melhores oportunidades; em contrapartida encontraram enormes dificuldades, a começar pelas doenças tropicais como malária, além do enfrentamento com as populações indígenas.

Na realidade, a extração da borracha nativa teve sua produção diminuída a partir de 1952, mas não significou sua paralisação total, aprofundando a queda na década de 1970 e cessando totalmente na década de 1990. Nesses mais de quarenta anos ocorreram vários massacres e ações punitivas organizadas pelos seringalistas, constituindo-se em verdadeiros etnocídios, onde se infere como um dos períodos mais difíceis para as populações indígenas rondonienses, sobretudo daquelas da TIUEWW.

Em 1954 inaugurou-se o Ciclo da Mineração e, igualmente ao da borracha, reproduziu o mesmo tipo de tratamento com as populações indígenas, na tentativa de eliminá-las em definitivo, com fins de apropriação de seus territórios ricos em minerais como é o caso da TIUEWW, onde as mineradoras tinham a concessão de lavras mineralógicas, expedidas pela Companhia de Produção de Recursos Minerais – CPRM e Departamento Nacional de Produção Mineral - DNPM.

Com a ascensão dos governos militares ao poder, através do golpe de 1964, o tratamento que se dava à sociedade com o uso da violência e punição foi reproduzida aos povos indígenas, primeiramente pela ausência do Estado em assegurar a proteção a esses povos. Assim, o Estado permite que a sociedade utilize-se da força para reprimir cruelmente os indígenas, ao passo que espolia os territórios e as riquezas, abrindo espaços para a inserção do Capital no meio rural.

Por esse contexto a política estratégica adotada pelo Estado era a de que a Região Amazônica representava um imenso “vazio demográfico” e como “havia muita terra sem gente e muita gente sem terra”, e por uma questão de “segurança nacional” deveria ser ocupada em todos os seus rincões. Assim, se implantou vários projetos de grande impacto não atingindo somente as populações tradicionais e indígenas, mas outros brasileiros que aqui viviam nesse período.

Rondônia foi escolhido para sediar projetos-piloto de colonização, através do INCRA, inaugurando na década de 1970 o Ciclo da Agricultura, ao tempo em que se aliviavam as graves tensões sociais nas regiões Sul, Sudeste e Nordeste, o problema se transferia para a Amazônia. Isso fez com que a população até então com aproximadamente 200.000 habitantes saltasse perto de 1.200.000 em 1991 e chegasse em 2005 com 1.534.594, conforme informações do IBGE, de tal modo estabelecendo pressão sobre o meio ambiente e tendo um elevado custo social e cultural para os povos indígenas.

A TIUEWW foi criada a partir de pressões da sociedade nacional e internacional junto ao governo brasileiro e ao Banco Mundial que havia financiado o POLONOROESTE e propiciado a colonização de Rondônia, trazendo uma série de impactos ambientais, humanos, econômicos e políticos. Esse Programa, iniciado na década de 1980, financiou a pavimentação da BR 364, promoveu abertura de linhas vicinais e estruturas de apoio ao “desenvolvimento”, dando base ao surgimento de vários povoados e posteriormente transformados, em municípios.

Essas ações contribuíram diretamente para o crescimento populacional, mas resultou em violenta pressão sobre os territórios indígenas, causando além da perda desses territórios, a morte de parte desses povos devido aos choques interétnicos com conflitos e doenças, sobretudo respiratórias chegando ao desaparecimento de alguns grupos.

Com a população indígena da TIUEWW não foi diferente, com o agravante de que houve sobreposição de áreas, ora pela sobreposição de 764.801,00 hectares relativa ao Parque Nacional de Pacaás Novos/IBAMA, gerando uma série de questionamentos e principalmente pela ação do INCRA com a implantação de 120 lotes rurais do PAD Burareiro²⁹, tornando a área litigiosa há mais de 20 anos. A justiça embora tenha decidido favoravelmente aos indígenas em 2005, a FUNAI não realizou a desintrusão da área, prejudicando-os, uma vez que nela continua a ocorrer desmatamentos, queimadas e a perda da biodiversidade.

A “criação” desse espaço destinado à Terra Indígena é explicada no processo 94.0002409-6, Vol. I, 2ª Vara da Justiça Federal - Rondônia:

[...] esse território, foi interditado em 20.06.78, conforme Portaria nº 508 e foi medido e demarcado fisicamente, em 1985, pelo então Serviço Topográfico do Exército Brasileiro e criado através do Decreto nº 91.416 de 09.07.85, que declara de ocupação indígena, uma área correspondente a 1.832.300, (um milhão, oitocentos e trinta e dois mil e trezentos hectares) (fls. 05).

O referido processo menciona a existência de longa data das populações indígenas da TIUEWW, tornando o reconhecimento legal, de acordo com a Constituição Federal de 1998, em seu Art. 231. Desse modo o processo afirma que:

[...] as referências mais antigas sobre os Tupi-Kawahib, datam de 1797, segundo Curt Nimuendaju, localizando-os entre os Juruena, Arinos e a foz do São Miguel, dentro de um amplo território, que segundo Galvão Azevedo (1979), considerado ‘área cultural’ de povos de origem Tupi, que se estendia entre os rios Tapajós e Madeira, distinguindo ainda, duas sub-áreas formadas pelas tribos Kawahib e Munduruku (fls. 06).

Os inúmeros conflitos na referida Terra Indígena, conforme cita o processo, necessitou de interferências para que fosse criada, estabelecendo-se

[...] através da Portaria nº 508/N, de 26.06.78, a FUNAI interdita a área proposta em 1973, com superfície de 879.800 hectares, com o objetivo de garantir um mínimo de segurança para que pudessem iniciar os trabalhos de contato com os índios Uru-eu-wau-wau (fls. 07) [...] “os ataques dos índios continuaram em defesa de seu

²⁹ No caso específico do PAD Burareiro, com área superior a 100 (cem) hectares, inicialmente destinada como projetos agropecuários e cultivo de cacau, porém prevalece na atualidade a pecuária de corte e leite, não se respeitando a legislação ambiental de proteção de nascentes, tampouco o limite para o desmatamento. Está ocupada por fazendeiros e funcionários do INCRA e do IBAMA, servindo para especulação imobiliária, uma vez que esses “proprietários” querem ser indenizados pelas benfeitorias feitas, quando na realidade deveriam pagar pelos enormes estragos provocados na área, além do que produziram e auferiram lucros com a produção nesses mais de vinte de exploração da terra.

território, morrendo vários colonos no Rio Nova Floresta, à época recém assentados pelo INCRA, PAD – BURAREIRO, em 1979.

No Ofício nº 0099/8ª DF/80, datado de 11.02.80, a 8ª DR/FUNAI, solicita providências da Coordenação Especial do INCRA em Rondônia, *“no sentido de paralisar (sic) qualquer atividade desenvolvida nas proximidades do Rio Jamary e Nova Floresta, advertida da possibilidade de ocorrência de novos ataques de índios”*.

A Fundação Instituto de Pesquisa Econômica - FIPE, em 1983, propõe através de Relatório encaminhado a FUNAI, a necessidade imediata de demarcar a área. Isto fez com que fosse publicada a Portaria 1767/E/84, de 24.09.84, com a criação de grupo de trabalho para realização de estudos, identificação e definição dos limites, bem como definir o levantamento fundiário, em conformidade com o Art. 2º do Decreto 88.118/83, constituído por servidores da FUNAI, INCRA/RO e um representante do POLONOROESTE.

O processo mencionado informa que a proposta da área apresentada pelo Grupo de Trabalho, correspondia a 1.888.000 hectares, definida como indígena, principalmente, devido aos ataques dos indígenas aos invasores, em vários pontos ao longo desses limites.

A demarcação da área foi garantida pelo Decreto nº 91.416/85, com conclusão em 1986, cumprindo compromissos de contrapartida do governo brasileiro, junto ao Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento - BIRD, por ocasião dos empréstimos para o asfaltamento da BR-364.

A homologação da demarcação encontra-se respaldada no parágrafo 1º do Art. 19 da Lei nº 6.001/73, com a área registrada em nome da União Federal, conforme pode ser constatado no mencionado processo, às fls. 11.

Após essa homologação, o Governo do Estado, contestou à demarcação, uma vez que o INCRA já havia expedido títulos definitivos para colonos do PAD Burareiro. Entretanto, após parecer do MIRAD, bem como de um Grupo de Trabalho Especial, composto por FUNAI/MIRAD/Governo de Rondônia, ocorre o entendimento manifestado no Relatório de 19.08.88, apenso ao Processo nº 3693/88, de que era necessário a *“garantia e defesa da Área, no interesse e na segurança dos índios que lá habitam”*. Em razão do mencionado, o Decreto

nº 275, de 29.10.91, mantém devidamente homologado, definitivamente, a demarcação administrativa desse território Uru-eu-wau-wau. (fls. 12).

No caso dos Uru-Eu-Wau-Wau, incluindo Jupaú e Amondawa, quando do contato oficial estabelecido em 10 de março de 1981, na região de Alta Lídia, hoje chamada de Comandante Ari em homenagem a um ex-piloto de avião, falecido naquele local, eram calculados em 250 indígenas. Considerando os demais indígenas autônomos, possivelmente Cavaíba atingia um total aproximado de 500 pessoas.

Assim, a população total indígena da TIUEWW sofreu grandes oscilações populacionais, como pode ser constatado por Cardoso (op.cit. p. 67), sendo “250 pessoas em 1981, conforme Relatório do POLONOROESTE, 215 em 1986, 89 em 1993, 114 em 1995, 160 em 2000 e 168 em 2002, de acordo com os dados da FUNAI”. Assim, as populações indígenas praticamente desapareceram nos doze primeiros anos de contato, principalmente pelas doenças trazidas por ocasião do contato, restabelecendo um pequeno crescimento populacional após esse período.

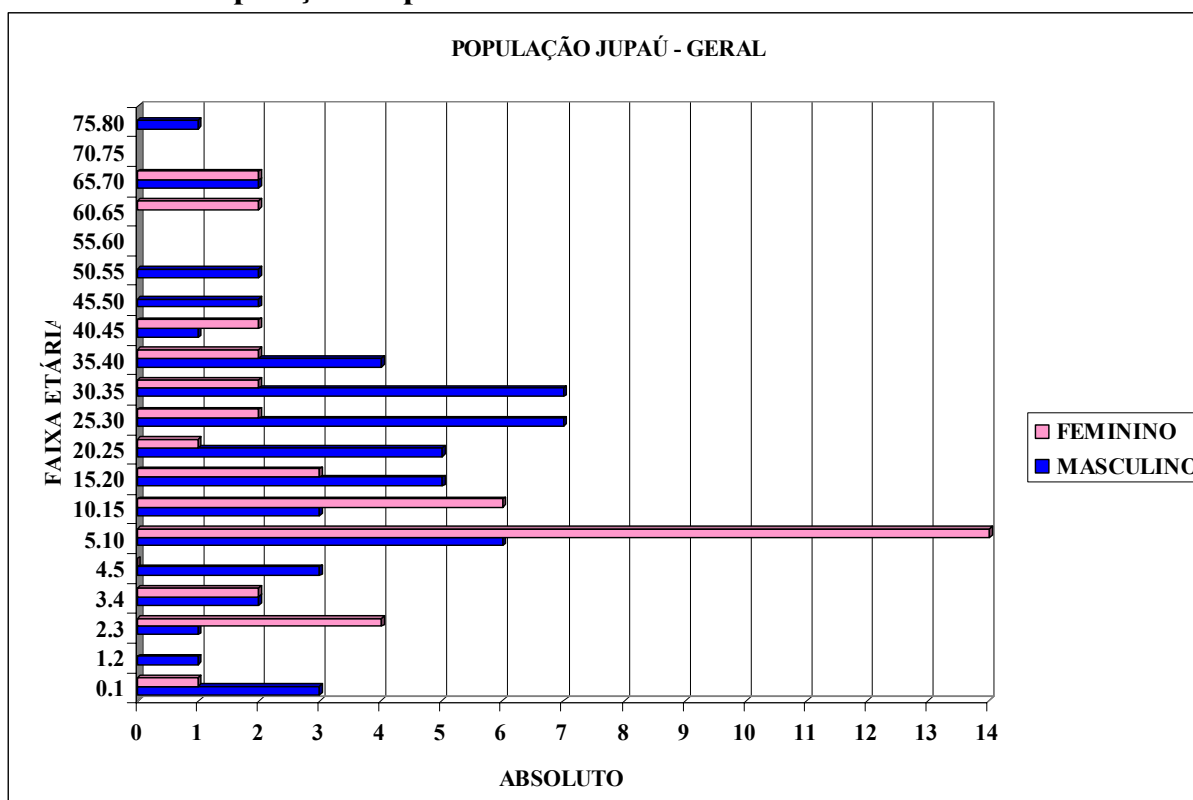
O povo Jupaú em 2002 totalizava 85 pessoas incluindo-se não-indígenas e indígenas de outras etnias, sendo que 2007 esse número elevou para 98, ocasionado pelo nascimento de crianças, conforme se vê no Gráfico 02 (p. 212).

A análise desses dados oferece algumas considerações, como grande parte do universo de conhecimento foi perdido após o contato com o falecimento de vários membros, principalmente de guerreiros na época jovens e que estavam à frente dos combatentes, deixando uma enorme lacuna populacional. Igualmente muitas mulheres morreram vitimadas por doenças oriundas do contato, perdendo-se parte considerável da memória do grupo. A segunda consideração é um pequeno, mas significativo crescimento populacional nos últimos dez anos, onde o próprio povo acredita que deve ao fato de períodos de relativa paz, embora afirme que elementos significativos de sua cultura vêm sendo abandonados pelos mais jovens devido à aproximação com os valores externos ao grupo.

A terceira consideração é quanto ao estabelecimento das metades Kanindewa (Arara) e Mutum Nhangwera que hoje se encontra em desequilíbrio de gênero, isto é, devido ao número de mulheres Arara serem inferiores ao de homens Mutum. Verifica-se nos últimos 20 anos que a tendência projetada para o nascimento de crianças, especialmente do sexo feminino, em

razão das regras cosmogônicas do casamento cruzado entre parentes, poderá aprofundar ainda esse desequilíbrio populacional, implicando na relação de casamentos extratribais, e conseqüentemente provocando mais conflitos.

Gráfico 02 - População Jupaú



Fonte: FUNASA, Porto Velho, 2007. Adaptação: ALMEIDA SILVA, Adnilson de.

Há de considerar na análise o processo de sedentarização do grupo, o “abandono” da prática do infanticídio por influências externas anteriormente mencionadas (p. 139-141), a introdução da profilaxia com a melhoria sanitária e de saúde, inclusive com vacinas, contribuindo significativamente no incremento da população Jupaú.

O contato com a cultura não-indígena representou ao povo Jupaú uma dura realidade, nesse aspecto, Rogério Vargas Motta (2002, p. 377) nos informa em tom de denúncia o que tem sido feito com esse povo e os demais indígenas que habitam a TIUEWW, não sendo respeitados seus direitos, além de sofrerem um processo de espoliação ano-a-ano sem que se resolvam tais conflitos. Assim, ele enumera que:

[...] vários municípios criados incidem mais de 50% de sua área territorial dentro de Terras Indígenas. Diante desta realidade, a tendência é haver cada vez mais pressão antrópica nas Terras Indígenas. Como resultado disso muito valores socioculturais, com raízes imemorais tem sido retirados, usurpados da população indígena ou mesmo esquecidos por esses.

[...] os índios Uru-Eu-Wau-Wau (Amondawa, Jupaú, Jurureí) são historicamente hostis às frentes econômicas colonizadoras desde o início do Século XX, vivendo em conflito com os seringalistas e garimpeiros. Nas duas últimas décadas a luta é contra as invasões dos pecuaristas, agricultores, garimpeiros e contra as ações das madeiras que já furtaram, em uma década mais de 500.000 metros cúbicos, principalmente de madeira nobre. Todo este saque aconteceu apesar das leis ambientais, estatuto do índio e da presença do Órgão de proteção ao índio, FUNAI e dos diversos Órgãos afins à proteção do meio ambiente em Rondônia: IBAMA, SEDAM, PELOTÃO FLORESTAL, POLICIA FEDERAL.

Pelo contexto apresentado, merece consideração outro fator que mais tem contribuído nesse processo, é o caso das estradas BRs 421 e 429, além de vicinais que encontram-se muito próximas à TIUEWW, influenciando decisivamente no estabelecimento de ações ilegais, especialmente com a espoliação de madeiras, palmitos e essências florestais, de modo que a Terra constitui-se como grande “fornecedora” de matéria-prima dando sustentação à economia dos municípios de São Miguel do Guaporé, Seringueiras, São Francisco do Guaporé, Alvorada d’Oeste, Monte Negro, Costa Marques, Campo Novo de Rondônia e Buritis, sobrepostos à Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau.

3. Organização social e política: as relações de exterioridades com o mundo dos não-indígenas

As relações de exterioridades têm duas características perceptíveis, uma marcada pelo estabelecimento de parcerias amistosas, significando benefícios para o grupo e a proteção da TIUEWW, através de várias ações envolvendo os aspectos culturais, ambientais, produtivos, defesa territorial, entre outras, se bem que, às vezes, ocorre algum tipo de resistência, estando relacionado a fatores culturais e aos costumes ancestralmente construídos.

A outra característica remete ao processo de enfrentamento propriamente dito, quando têm seus interesses violados, nos casos de invasão e ocupação de seu território, sendo esse recurso o último instrumento que dispõem quando a negociação não se torna possível de efetivação.

No contexto das relações, a organização social e política do povo Jupau faz representar-se em âmbito interno pela decisão de seus membros, onde o cacique e os mais idosos, tomam para si a responsabilidade maior em promover os destinos do grupo, como a definição das variadas estratégias de salvaguarda da cultura, dos símbolos, e representações e principalmente do território. Apesar dessa representatividade maior, todos os membros de cada aldeia têm voz e voto.

Em âmbito externo, o papel é desempenhado por suas lideranças, escolhidas em manifestação espontânea com voto aberto, onde mulheres e crianças com condições de discernimento da vida do grupo também participam ativamente. Os escolhidos como representantes podem ser mulheres ou maiores de quinze anos de idade, geralmente casados, assumindo a responsabilidade de defender idéias, propostas e reivindicações colocadas pelo grupo.

Outra consideração na relação com a sociedade externa é que em algumas oportunidades, quando a liderança indígena não pode participar de eventos, são realizadas reuniões para escolherem aquele que possa representar o povo, sendo-lhe recomendado as instruções necessárias quanto à discussão do problema ou a proposição de sua solução, de modo que os anseios do grupo possam tornar-se realidade.

A construção das relações marcadas por heterotropias, é representada no território com o sentido de liberdade em construir seu mundo e ao mesmo tempo uma anomia devido as pressões que sobrepõem ao modo de vida do grupo, expresso através de mecanismos de resistência, necessitando de parceria daqueles que se sensibilizam com sua causa.

Com isso, novos paradigmas se colocam ao povo indígena como: resistir sempre ou deixar-se dominar por completo? Para sobreviver é indispensável à parceria com entidades colaboracionistas? Acredita-se que sim, mas a decisão desses dois questionamentos depende exclusivamente do povo. Não é o fato de aceitarem “imposições” que deixarão de ser indígenas negando sua identidade, é uma estratégia encontrada para continuidade de sua sobrevivência enquanto grupo, por isso adaptam-se a essa nova situação, mesmo ocorrendo a perda ou a ruptura de sua cultura, sendo um processo inexoravelmente sem volta em sua totalidade.

As relações estabelecidas, dentro do atual modelo excludente, tornam os indígenas vulneráveis, assim as parceiras por mais questionáveis que possam parecer, tornam-se imprescindíveis no enfrentamento e defesa de sua luta. Entende-se claramente, e eles também, que caso não houve essa contribuição, articulação social e política a situação seria extremamente mais grave, pois não teriam o apoio suficiente necessário tanto para a sobrevivência física, quanto no resguardo do seu território. Nesse caso poderiam encontrar-se extintos ou terem seu território totalmente ocupado, onde todos estariam condicionados a viver em sítios, fazendas ou integrarem-se aos milhões de miseráveis nas periferias das cidades.

O povo Jupaú nessa luta e construção após o contato têm contado com o apoio de entidades não-governamentais, tais como WWF, Amigos da Terra, Kanindé na vigilância, fiscalização e defesa de seu território, cultura e produção. Para salvaguardar seu território, elaboram documentos e recebem apoio da Procuradoria Geral da República, Ministérios Públicos Estadual e Federal, Polícia Militar Florestal, IBAMA, FUNAI, Polícia Federal e nem sempre são suficientes.

Essa insuficiência deve-se ao fato de que precisam denunciar as invasões e espoliações de suas riquezas, mas devido à burocracia do Estado as ações de desintrusão tornam-se lentas, sendo que os agentes públicos realizam as atividades somente com o pagamento de diárias, além da alegada falta de recursos orçamentários e financeiros, inexistência de veículos, falta de efetivo necessário, isso quando não ocorrem vazamento de informações, contribuindo decisivamente na violação dos direitos indígenas.

No contexto das relações percebem-se pelo discurso do povo Jupaú outras situações de falta de respeito aos seus direitos, sendo insuficientes as ações governamentais nos setores de saúde, educação e transporte de sua produção, provocando ansiedade e desespero no grupo.

Por esses fatos é perceptível, em se tratando da ausência do Estado, a ocorrência de coação, má-fé devido à ingenuidade de alguns indígenas provocando o aliciamento escancarado, inclusive permitindo a presença de entidades “humanitárias” religiosas que provocam o desvirtuamento da cultura e enfraquecimento do povo em defender seus valores mais intrínsecos, sendo que não respeitam o estado de direito, atropelando a legislação, passando por cima de órgãos indigenistas, impondo suas regras e condições.

As ações de condução e articulação política da Associação Indígena do Povo Jupaú e demais associações indigenistas presentes na TIUEWW, após a realização do Diagnóstico EtnoAmbiental da mencionada Terra, estabeleceram parcerias apoiadas pelo Fundo Nacional de Meio Ambiente – FNMA, FUNAI e The Nature Conservancy, tendo o assessoramento da Kanindé Associação de Defesa Etno-ambiental, onde discutiram e elaboraram o Plano de Gestão Ambiental da TIUEWW.

Esse Plano fundamenta-se no princípio de contribuir com o desenvolvimento econômico da população indígena, a preservação cultural, a garantia de proteção e conservação dos recursos naturais do Estado de Rondônia, tendo como objetivo maior o desenvolvimento de estruturas organizacionais e funcionais para garantir o gerenciamento participativo e descentralizado em sua implementação, de modo a salvaguardar a participação dos recursos humanos na sustentabilidade dos recursos naturais, sócio-culturais e econômicos.

O Plano foi concebido em maio de 2003, a partir das considerações de sua importância ambiental, a posição estratégica geográfica no Estado, a rica biodiversidade e sobretudo das populações indígenas que desenvolvem ações de luta em defesa de seu território. Assim, prioriza a gestão democrática e participativa, a autonomia e o pertencimento, a descentralização com responsabilidade e apoio, a participação de entidades governamentais e não-governamentais brasileiras e internacionais.

A organização social e política do Plano são refletidas através da criação de uma série de subprogramas tais como: uso sustentável dos recursos naturais, com alternativas econômicas e segurança alimentar; proteção e fiscalização; valorização cultural; relações públicas; educação ambiental na área de entorno; saúde; educação; e pesquisa.

Assim, o Plano prevê no seu gerenciamento a efetivação através do Conselho Deliberativo com a participação de oito indígenas e seis representantes de órgãos governamentais e um de ONG. A administração físico-financeira faz-se representar por sete membros, sendo três indígenas, três da FUNAI e um de ONG, enquanto os subprogramas dado as especificidades apresentam uma variabilidade de representantes, onde os indígenas correspondem a 50% de sua totalidade.

Algumas ações norteadoras do Plano apresentam alguns resultados práticos, conforme pode ser constatado quando da realização dessa pesquisa:

a) Uso sustentável dos recursos naturais – alternativas econômicas e segurança alimentar: plantio de pupunha em área degradada, principalmente na Aldeia Alto Jamari; aquisição de veículo para transportar a produção; produção e comercialização de farinha de mandioca; diversificação de produtos agrícolas para a subsistência e a comercialização do excedente; extração de óleo de copaíba com o produto comercializado e em processo de certificação; firmação de parcerias com a Associação de Produtores Alternativos de Ouro Preto d'Oeste – APA para o desenvolvimento de alternativas econômicas; gestão para participação em redes de comércio solidário; treinamento e capacitação dos indígenas; implantação de unidades de produção de farinha, arroz e milho; pomares; produção e divulgação do vídeo “Produto de Índio”, retratando a cultura e os saberes indígenas e a exploração sustentável de produtos não-madeireiros;

b) Proteção e fiscalização: capacitação dos indígenas para usarem Global Positional System – GPS e bússola; fiscalização permanente envolvendo a Polícia Federal e Ambiental, FUNAI, IBAMA e Kanindé – é importante constatar que mesmo com essas ações a presença de invasores e espoliadores é uma constante na TIUEWW, devido às riquezas existentes, além da própria terra; apresentação de laudos periciais de danos ambientais; encaminhamento de denúncia aos órgãos responsáveis para tomada de providências, nem sempre tendo um atendimento imediato, o que muitas vezes provoca uma forte reação dos indígenas em retaliar os invasores; ações de acompanhamento jurídico; reavivitação dos limites territorial com a participação dos indígenas; divulgação em jornais e internet sobre as invasões e desintrusões na Terra Indígena;

c) Valorização cultural: construção da maloca tradicional *Iñamõrarikãgã*; levantamento em campo de algumas das antigas picadas ou trilhas tradicionais; divulgação em jornal e internet do vídeo sobre a Festa da Menina-Moça;

d) Relações Públicas: estabelecimento de discussões sobre os problemas existentes na Terra Indígena com órgãos públicos e não-governamentais, além de representantes políticos: deputados e senadores, sindicatos, entre outros;

e) Educação ambiental na área de entorno: visitas de discentes em aldeias; elaboração do material bilíngüe intitulado “Invasão na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau”;

f) Saúde: capacitação de agentes indígenas de saúde e de saneamento; construção de posto de saúde de arquitetura não-indígena;

g) Educação: construção de escolas, porém fora do padrão desejado pelos indígenas; capacitação de professores para atuarem em sala de aula;

h) Pesquisa: realização e divulgação do Diagnóstico da Bacia Hidrográfica do Rio Jamari, estudos como dissertação, monografias e teses foram ou estão sendo produzidas por Universidades Federais de Rondônia, Fluminense – Museu Nacional do Índio, USP, além de outras instituições acadêmicas.

Apesar de alguns dos avanços mencionados a situação dos indígenas da TIUEWW é extremamente grave, principalmente no tange à proteção de seus territórios em face às invasões, colocando-os em risco permanente em razão dos conflitos. Nesse contexto, a impunidade torna-se um elemento estrangulador e perturbador do cotidiano dessas populações, pois quase sempre os invasores voltam a realizar a mesma ação promovendo a destruição da biodiversidade, além dos mais diversos aliciamentos, conforme pode ser constatado em uma série de documentos produzidos pela Associação Kanindé e Associação do Povo Jupaú os quais foram amplamente divulgados na imprensa.

A educação, saúde e estradas são também grandes questões que não foram resolvidas, mesmo com as constantes reivindicações dos indígenas.

As questões de organização social e política revestem-se de fundamental importância como estratégia para a sobrevivência física do povo Jupaú e da integridade do território, tendo

como aspectos positivos: a) transparência na utilização e aplicação dos recursos através da realização das atividades propostas, permitindo o fortalecimento da organização indígena, e o estabelecimento de parcerias entre os indígenas e entidades indigenistas; b) valorização cultural; c) proteção do território com ações coordenadas.

Porém, muitas das ações planejadas dependem de ações externas, constituindo-se em determinados momentos em pontos de fragilidade, principalmente em relação à vigilância e defesa territorial e cultural, necessitando uma firme atuação de articulação política das entidades indigenistas e da Associação do Povo Jupaú. Dentre os pontos de fragilidade que interferem no modo de vida dos Jupaú destacam-se: a) a morosidade nos inquéritos policiais e judiciais, visando punir os infratores; b) falta de recursos humanos como auxiliares de enfermagem, professores e servidores da FUNAI para atuarem na TIUEWW; c) pressão do mercado madeireiro quanto a apropriação de estoques de madeira como mogno, cejereira, cedro, entre outras espécies florestais; d) pressão de garimpeiros, palmiteiros, grileiros, entre outros atores que visam a espoliação dos recursos existentes na Terra Indígena.

Outra estratégia para aprimorar o relacionamento externo consiste na estruturação da Associação do Povo Jupaú com onze membros na sua diretoria, contando com a presença de pelo menos um membro de cada aldeia. Nessa conjuntura de estabelecimento de relacionamento social e político, verifica-se o grande distanciamento com os agricultores que moram próximos às aldeias, principalmente por aquelas pessoas que moram há pouco tempo na região.

A razão do distanciamento com os agricultores evidencia a desconfiança dos povos indígenas uma vez que no histórico do processo de colonização sofreram os impactos, sempre estiveram sob constantes ameaças por parte de grupos de interesse em vários pontos de seu território. Assim a importância do território para os Jupaú é que dele consegue tirar o sustento e a afirmação de sua pertença cultural, mantendo desse modo a relação de respeito profundo, com sua história, seus signos, representações e significados, ou seja, com a própria vida. Por outro lado, os indígenas compreendem a necessidade de se integrarem com os moradores do entorno, entretanto não sabem precisar como se dará essa aproximação.

A relação mantida com os agricultores fica restrita ao desenvolvimento de trabalhos agrícolas, recebendo a colaboração de alguns agricultores que conhecem a problemática das invasões à TIUEWW e relatam a ocorrência desses delitos, constituindo-se como se constituindo importantes aliados da causa indígena. Esses relatos prescindem da extensa área de entorno da Terra, onde nem sempre os indígenas podem encontrar-se presentes, um exemplo disso, por mais incoerente que pareça ser é o aviso de fazendeiros quando ocorrem invasões. A explicação para tal fato é que a TI oportuniza a presença de policiais e agentes públicos, afastando possíveis invasores das fazendas e assim estabelece uma relação de reciprocidade e proteção mútua entre indígenas e esses proprietários.

CAPÍTULO VI – O UNIVERSO JUPAUÍ EM IMAGENS



Pessoas especiais são simples no falar
E transparentes como criança
Elas nos trazem sensação de paz
E são sempre uma doce lembrança.

*As palavras de alguém especial
Podem transformar nosso problema menor
E não há no mundo dom igual
Como nos fazer ver que a vida pode ser melhor.*

Pessoas especiais se revelam desse jeito:
Faz brotar em nosso peito, sem nem saber direito,
Uma alegria sem fim...

Nos mostram novidades e se estão longe,
Sente-se saudades de pessoas assim!

*Essas pessoas nos deixam sorriso nos lábios
Mesmo depois que vão embora
Porque até em sua ausência a gente comemora
E quer mais...
Pessoas assim especiais
Não se esquece nunca...jamais!
(Aline Barc)*



ALMEIDA SILVA, Adnilson de. Rondônia: TIEUWW. Povo Indígena Jupaú de várias aldeias. Maio de 2007.

VI – O UNIVERSO JUPAUÍ EM IMAGENS



Foto 14 – Na trilha dos Jupaú

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. Aldeia Alto Jamari, em 14/07/2006. Momentos de descanso da caminhada rumo à *Iñamôrarikãgã*.

Na construção da vida, no eterno caminhar, percorremos o universo de representações sagradas, com a melodia dos pássaros e o cheiro bom e indefinível da floresta...



Foto 15 – Conversando em *Iñamôrarikãgã*

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, em 17/07/2006.

...aprendemos com as histórias, ampliando o conhecimento, visão e a complexidade cosmogônica do Universo em sua beleza mais pura, assim como o chão sagrado que envolve a vida e alimenta a alma...



Foto 16 – Dobramento de palha de babaçu

MOTTA, Rogério Vargas, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. *Iñamõrarikãgã*, em 17/07/2006.

... o sentido da vida se expressa em elementos simples, mas de beleza incomensurável com as mãos de uma criança que vai tecendo na palha seus sonhos e a história de seu povo...



Foto 17 – Construindo em *Iñamõrarikãgã*

MOTTA, Rogério Vargas, Adnilson. Rondônia: TIUEWW. *Iñamõrarikãgã*, em 17/07/2006.

... mãos sábias eternizam o presente, relembram o passado, acreditam na possibilidade da eterna presença dos espíritos e da beleza, do inenarrável, do seu jeito sereno de ser acima de tudo “gente que usa jenipapo”, com expressão do seu ser...



Foto 18 – Construindo em *Iñamōrarikãgã*

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, em 20/07/2006.

...equilíbrio, braços que entrelaçam a madeira, a palmeira e a envira com presença dos espíritos dos antepassados e concebida pela mãe-natureza, resplandecem nos sábios guerreiros que constroem o seu mundo de sua beleza infinita....



Foto 19 – *Iñamōrarikãgã* construída

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, em 20/07/2006.

...na sombra de uma maloca repousam mortais com muito aconchego e recebem a proteção dos espíritos bons, eles moram lá também. Nesse fabuloso “*Shangri-lá*”, se bebe das águas límpidas do rio, o cheiro gostoso do mato e a orquestra de papagaios, araras, uirapurus...



Foto 20– Banho em *Iñamōrarikãgã* (nascente do Rio Jamari)

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, em 14/07/2006

...ouvir os sons da natureza, água correndo sobre as rochas, experimentar o gosto saudável de um banho gelado, sentir o pulsar da vida e o desejo de querer sempre o paraíso, mesmo que seja por poucos instantes...



Foto 21 – Móquem Jupaú (Ritual *Yreruá*)

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari 01/5/2007

...tanto faz na floresta ou na Aldeia, sentir o estalar do fogo na noite enquanto um cheiro agradável invade sutilmente o ar, é a hora de sentir os sabores da terra bendita mãe-natureza...



Foto 22 – Saboreando *mbiara de tapi'ira* (carne de anta)

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jaru, em 19/04/2007

... sabores da terra, saberes de gente, sentido da vida, amálgama do mundo, jeito simples de ser gente amada, especialmente adorada...



Foto 23 – Riquezas da terra

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, em 03/05/2007.

... Terra sagrada que do seu ventre mais belo e nobre, alimenta os homens e mulheres fazendo-os guerreiros, lutadores incansáveis...



Foto 24 – Riquezas da terra

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, em 03/05/2007

...Terra que emana sabores, produz víveres, experiência daqueles que fazem o leite sagrado de sua mítica em história de puro prazer...



Foto 25 – Esperança na terra

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, 03/05/07.

...mãos pequenas e inocentes que promovem alegrias, sorriso singelo de eterna magia que invade o espírito e recobre os sonhos, faz nos acreditar em utopias maiores...



Foto 26 – Produção de farinha tradicional

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, 03/05/07.

...pureza que encerra, mãos calejadas, olhares ao longe, alma presente, coragem e luta de uma grande mulher...



Foto 27 – Produção de farinha tradicional

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, 03/05/07.

... a experiência de vida não está naquilo que tem valor material, mas em saber que das mãos sofridas, dos sonhos frustrados, encontramos prazer em coisas simples que a própria razão desconhece...



Foto 28 – Ritual da quebra da castanha

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, 03/05/07.

...ouvir pacientemente o quase silêncio, o quebrar das castanhas nos dentes, apreciar as manhãs ensolaradas, sentar-se ao lado de mundos e caminhos que nos levam ao desejo de integrar a beleza da mãe-natureza sem preocupar com o amanhã...



Foto 29 – Ritual do Yreruá

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, 03/05/07.

...desce serenamente a noite e traz seus mistérios, cantos que celebram a morte, traz de volta ao passado, mas celebra a vida presente...



Foto 30 – Ritual do *Yreruá* - tocando a flauta

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, 03/05/07.

...deuses da floresta e do Universo aproximam-se da terra, tocam as tabocas, resplandece nos rostos transes sublimes, proteção do além, marcos de vida e de esperança também...



Foto 31 – Ritual do *Yreruá* – dança

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, 03/05/07.

... irradia alegria, nessa magia, quem ficaria indiferente? Pulsa o coração da gente e viajamos outros mundos de realidade e sonhos...



Foto 32 – Ritual Yreruá

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, 03/05/07.

...ecoa o grito que vai da terra ao infinito, celebra-se a vida, as histórias da vida, simples e belas histórias de vida...



Foto 33 – Alimento sagrado da floresta

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, 03/05/07.

...a simplicidade que a beleza traduz não pode ser refletida somente em palavras, mas em acreditarmos naquilo que podemos fazer de melhor, mesmo que deitados na rede e vendo o mundo como coisas simples...



Foto 34 – Maloca tradicional Jupaú

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, 03/05/07.

...numa maloca de palha, o mundo se faz presente, no frescor da manhã pássaros que alegram e despertam de um eterno viajar por sonhos sem sair da realidade...



Foto 35 – Habitações pós-contato

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, 03/05/07.

...ouvirmos o titilar no quase silêncio, um cafezinho para despertar o sono com o sol da manhã que afaga o ser, transmitindo pra gente que o bom mesmo é viver...



Foto 36 – Assembléia Jupaú na maloca tradicional

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Jamari, 11/04/07.

...no “tocar em frente” da vida, o grande regente é fazer de um momento, um momento único onde todos elaboram o seu destino, onde todos são artistas importantes em seu caminhar...



Foto 37 – Visão geral da comunidade de Alto Jaru

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jaru, 19/04/07.

...em outras terras andamos, em lugares belos passamos, mas terra igual a essa em outros lugares não há, porque é essa a terra de gente que luta e sabe verdadeiramente amar...



Foto 38 – Visão geral da comunidade de Alto Jamari

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, 13/07/06.

...nosso mundo é o que conhecemos, dele fazemos morada, tem seus encantos e belezas, nele fazemos jornada, conhecê-lo é um caminho, mas não o trocamos por nada...



Foto 39 – Preparando o alimento com milho

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jamari, 03/05/07.

...como alimento sagrado que do nosso solo produz, dando-nos energia para em nossa árdua e gloriosa luta naquilo que nos conduz...



Foto 40 – Milho mole – alimento sagrado

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Aldeia 621, 21/04/07.

... “preservamos com carinho, não queremos nada em troca, a não ser o respeito às tradições, a nossa terra, a nossa cultura, enfim sermos o que sempre fomos, pessoas que conservam o que tem e que respeitam os outros, pois cada ser merece ser tratado como gente...”



Foto 41 – Preparação da farinha de milho

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jaru, 20/04/07.

... “na simplicidade que temos, o bem maior é a vida, por isso somos conscientes que a Terra é nossa mãe, se ela faltar ao índio, um dia faltará a vocês”...



Foto 42 – Preparação da farinha de milho

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jaru, 20/04/07.

...então retire apenas o que é necessário, não faça dela uma batalha, que depois não possa dominar. O ser humano necessita por que destruir se depois na vida vai lhe faltar?. Depois de tudo destruído, em que caminho você vai andar? ...



Foto 43 – Crianças Jupaú indo para a escola

ALMEIDA SILVA, Adnilson. Rondônia: TIUEWW, Alto Jaru, 20/04/07.

... “não sei o lugar que tempo nos reserva, mas um dos caminhos com certeza seja o de aprender respeitar as diferenças...podemos ensiná-los a amar a terra e preservar a natureza, como fazemos desde os tempos de nossos antepassados”...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se enxerguei mais longe que outros homens, foi porque me ergui em ombros de gigantes (Isaac Newton, 1676).

A abordagem desse trabalho, em sua complexidade é de fundamental importância para a compreensão em parte do modo de vida do povo Jupaú que em pouco mais de vinte anos de contato, tem sofrido constantes transformações culturais, através dos processos de fricção étnica, implicando sua inserção na sociedade não-indígena. Isso faz lembrar a célebre citação do escritor Fernando Tavares Sabino: *“O valor das coisas não está no tempo que elas duram, mas na intensidade com que acontecem. Por isso existem momentos inesquecíveis, coisas inexplicáveis e pessoas incomparáveis”*.

Ao estudar os impactos de transformação sociocultural do povo Jupaú, já se sabia do grande desafio e da imensa responsabilidade de buscar retratar o mais fielmente possível como os indígenas compreendiam o mundo e as relações que oram se impunham sobre essa população.

Neste contexto, a avaliação que se faz de suas atividades tradicionais e cosmogonia ancestralmente construída é de um verdadeiro estranhamento frente a esta nova realidade marcada pelo processo de inserção econômica e de outra cultura que impõe seus valores, regras e limites. Esse encontro provoca forçosamente mudanças em sua identidade, produzindo modo de vida que entra em choques constantes com os valores intrínsecos de sua concepção ancestral de mundo.

O estranhamento fica mais evidenciado, ou melhor, torna-se mais visível entre os membros do grupo que nasceram após o contato com os não-indígenas, adquirindo novos costumes, que se entrelaçam aqui com os antigos, causando uma disfunção na tradição, onde para muitos deles representam um *continuum* inexoravelmente sem volta; enquanto outros ainda acreditam que ao estudarem sua história poderão caminho para preservação do conhecimento e, assim, ser transmitido para as novas gerações.

A primeira preocupação dessa dissertação se ateve em analisar como os processos causados pelas ações exógenas, através do contato com o não-indígena, poderiam resultar em mudanças socioculturais, capazes de alterar a condição de sustentabilidade cultural, étnica, política e territorial da nação Jupaú. Em parte essa questão é respondida, tendo em vista as constantes agressões, violações e transformações que essa nação enfrenta no cotidiano atual, podendo ser percebido os impactos de forma muito clara no modo de vida, mas não sendo ainda suficiente para descaracterizar esse modo em sua totalidade, isso graças à capacidade social dos indígenas em construir o seu futuro com base na experiência construída ao longo de sua existência, assim como pelo apoio recebido por algumas entidades indigenistas.

Sabe-se que dentro do modelo econômico atual e das condições que são colocadas, principalmente pelas pressões de toda ordem que recaí sobre seu território, recursos e bens naturais, esse povo estaria em condições ainda muito desfavoráveis se não tivessem o apoio das entidades indigenistas e da própria organização do grupo, quiçá não estivessem extintos por doenças, fome, além de desapropriados de seu território.

Desse modo, se operacionaliza o “potencial de integração” como uma forma estratégica de sobrevivência do povo, mesmo que para tanto, tenha que abandonar ou negar alguns aspectos de sua rica cultura, através da submissão de ordem maior constituída e representada na figura jurídica do Estado interpolando-se com o sistema econômico.

A transfiguração, como elemento conceitual desenvolvido por Darcy Ribeiro (1986) e seus processos biótico, ecológico, econômico e psicocultural tem toda influência provocada por fatores externos, sendo refletido diretamente no modo de vida do povo, sendo um fenômeno em marcha, muito veloz e que pela frágil estrutura e atuação do Estado representa um perigo real à população Jupaú.

A segunda grande preocupação era saber se as ações e possíveis reações da nação Jupaú quanto à preservação e o desenvolvimento de mecanismos de enfrentamentos e autodefesa de sua cultura, do seu território e do seu meio, frente ao modelo de desenvolvimento vigente e como se encontram situados na sociedade rondoniense seriam suficientes para barrar o acultramento e a perda da identidade. A resposta à essa indagação é igualmente vista como parcial, até mesmo porque os mecanismos que disponibilizam passam

necessariamente também pelo amadurecimento da sociedade não-indígena em compreender o papel e a importância desses povos no contexto da sociedade nacional.

Portanto, o que se constata é que a participação no sistema econômico é um acontecimento consumado nas populações indígenas dentro da sociedade brasileira, embora os Jupaú estejam na fase inicial de dependência, podem ser orientados para obterem um maior benefício dentro da expectativa de etnodesenvolvimento, sem que abandonem totalmente seu modo de vida, sua cultura e cosmogonia, porém a decisão do grupo poderá de fato ditar a vontade ou não de prosseguir com a construção ancestral, incorporando novas funções, ou seja, traçando seu próprio destino.

Essas razões fazem lembrar o postulado poético descrito por Carlos Drummond de Andrade: *“eterno é tudo aquilo que dura uma fração de segundos, mas com tamanha intensidade que se petrifica e nenhuma força consegue destruir”*.

Nesse aspecto a retomada de antigas práticas e rituais do povo Jupaú significa a esperança de que é possível conciliar seus conhecimentos e manifestações ancestrais com novos elementos de uma cultura distinta à sua, pois pensar na possibilidade de se ter um retorno total ao passado seria uma quase utopia condenando esse povo ao abandono ou à extinção.

No reencontro de sua cosmogonia, os Jupaú procuram manter viva a memória dos antepassados encontrando forças e estratégias para assegurar a pertença e conhecimento identitária, como um “marcador territorial” imprescindível para a defesa territorial e de consciência para as inúmeras lutas colocadas em seu cotidiano.

Após o contato o povo Jupaú mesmo com todo o grau de dificuldade não perdeu sua maior essência pautada, na defesa do território e da cultura, na qual emerge uma nova dimensão de compreensão, pois se trata de tempos diferentes num espaço também diferenciado. Assim, não se perdem as crenças na cosmogonia do povo, pois nela se encontram presentes os valores culturais e a própria identidade, razão pelas quais procuram meios de mantê-la, mesmo que para isso recorram ao apoio de entidades indigenistas, conforme expresso no Plano de Gestão Ambiental da TIUEWW.

Outra questão de grande relevância é que a proposição quanto à melhoria da qualidade de vida deverá ser observada de maneira crítica, pois se sobreviveram até os tempos atuais com suas próprias tecnologias e vencendo grandes desafios, os projetos que implicam na geração de renda devem ser concebidos, a partir de suas necessidades, sob pena de provocar impactos socioculturais ainda mais profundos redundando na dependência tecnológica e mercantilista da economia de mercado, com isso relegando os conhecimentos históricos e a própria história e a pertença do grupo.

Essa experiência permite-nos conjecturar que não precisa mudar radicalmente seus hábitos, costumes e modo de vida para se integrar ao restante da sociedade. O que é necessário é respeitar sua origem e cultura, pois a prática ancestralmente construída corrobora na forma de explorar racionalmente a natureza, podendo ser um modelo adequado a nossa realidade, e com ações de comércio solidário poderia tirar os Jupaús da dependência econômica do governo e principalmente integrando-os a nossa sociedade, de forma justa. Um exemplo do que vem ocorrendo é o manejo da copaíba, podendo ser incorporado às atividades de apicultura, piscicultura, entre outras, realizadas com as técnicas ancestrais e àquelas outras desenvolvidas pela sociedade não-indígena dando um padrão de qualidade necessária à aceitação do mercado consumidor.

Na situação atual do país, com sua enorme complexidade abrigando contradições e infintos interesses, especialmente no que se refere à Amazônia e Rondônia, causado pelos processos econômicos, sociais e políticos e ambientais é imprescindível que as ações de Estado considerem os aspectos de espoliações e apropriações, verificando-se o processo histórico de ocupação da região, engendrando uma política que respeite as populações tradicionais e indígenas com objetivos muito claros. Obviamente, até o presente momento isso tem sido relegado, especialmente no que se refere à implantação de megaprojetos, invariavelmente deturpados trazendo prejuízos imensuráveis a essas populações.

A lógica do Estado, dentro do sistema capitalista, tem traçado juntamente com a iniciativa privada, objetivos estratégicos interferindo diretamente no território e na produção espacial, de modo que ao reorganizarem as relações sociais provocam conflitos, sobretudo, porque está condicionado a anomias entre as políticas de interesse global e nacional, em

detrimento das práticas e viveres locais, com isso, expressando o seu poderio sobre os grupos menos favorecidos.

Destarte esses grupos com menor ou nenhuma representatividade política, no cenário de suas lutas, são pelo menos três vezes penalizados: a primeira com a ação direta no seu território implicando na espoliação e apropriação indébita dele e dos elementos presentes como à cultura e os recursos materiais existentes; a segunda por não serem atendidos e ouvidos em suas reivindicações mais proeminentes, na maioria das vezes, sendo assim desrespeitados em seus direitos mais elementares como saúde, educação e proteção; a terceira porque as políticas públicas não atingem quem de fato e de direito necessita, seja pela ausência ou omissão do Estado, permitindo ações danosas por parte da sociedade nacional.

A construção do imaginário amazônico é resultado do fruto das freqüentes criações e recriações históricas realizadas a partir do estabelecimento das relações entre essa região e o conjunto das significações e dos interesses criados pela sociedade nacional, bem como as atribuições produzidas pelo sistema econômico internacional, que refletem diretamente no território e no modo de vida das populações, indubitavelmente provocando impactos socioculturais, ambientais e políticos.

Entretanto, se verifica também o produto da resistência permanente desses povos no sentido de preservar a sua própria identidade e valores, através do rememoração com isso reconstruindo e revificando suas representações simbólicas e imaginárias presentes nos mitos, nos rituais, histórias de vida, festas religiosas e profanas, como instrumentos de defesa não somente de sua rica cultura, mas também na legitimidade territorial.

O tema abordado nessa discussão como elemento da Geografia Cultural foi o de entender a experiência dos indígenas Jupaú com seu meio ambiente e o modo de vida, buscando a compreensão de sua significação, das representações mentais sobre a atuação em seu território e as relações construídas ancestralmente e no pós-contato, tentando-se tratar da *“maneira possível de integrar, pelo menos, algumas particularidades culturais das populações e dos lugares estudados”*, conforme argumenta Claval (2002).

Nessa perspectiva, a análise do modo de vida do povo Jupaú, assim como outros povos indígenas, foi submetida a um processo dentro do modo econômico atual que visa o desmonte

de seus valores mais expressivos, subverte a lógica do seu destino enquanto povos livres e auto-suficientes. Assim, o sistema econômico tem conspurcado a cosmogonia, numa tentativa de “invisibilidade”, de negação dos valores, do próprio modo de vida, o que indubitavelmente tem conseqüências e impactos socioculturais como a interferência na língua materna, nas relações de trabalho, no estabelecimento de novas relações, nas políticas públicas que não atendem as necessidades básicas, nas relações interpessoais do grupo, em novas crenças e novos valores, na forma de se organizarem internamente, nos rituais, alimentação, expressão cultural, enfim na negação ou abandono de suas práticas ancestrais.

Assim, os indígenas foram lançados num mundo sem volta com o estabelecimento do contato, incorporando novos valores, práticas e experiências numa verdadeira encruzilhada semelhante ao enigma “do decifra-me ou te devoro”, implicando diretamente na reprodução da história do grupo. Portanto, a questão da memória indígena representa as condições psicológicas, sociais e culturais como marcas dessas populações, vítimas do processo de integração ou de assimilação; a história de cada indígena representa a tragédia do desencontro advinda da socialização dos seus membros submetidos ao antagonismo do Capital e às mazelas da sociedade.

É nessa análise centrada que a proposta dessa dissertação buscou a compreensão da visão histórica desencadeadora dos processos de contatos e das ações públicas refletidas no controle territorial e econômico, e nos conseqüentes impactos socioculturais e ambientais, expressos nas dinâmicas locais e regionais, dando corpo ao tecido social e político, configurando as múltiplas facetas impostas pelo capitalismo a essas populações como forma de legitimação do poder.

Sem dúvida, algumas das formas impostas pelo sistema econômico fizeram com que a percepção de território para o indígena fosse vista como aprisionamento em seu próprio espaço, por se submeter à territorialidade diferente daquela que conheciam, enquanto que para o Capital representa oportunidades de usufruto de lucros. Por isso, o estímulo às invasões e apropriações dos recursos naturais e imateriais, caracterizando-os como mercadoria, sob os mais diversos argumentos ideológicos, com isso o território é reconfigurado e estabelecido o processo de anulação ou de invisibilidade desses povos.

É nesse momento que ocorre o desequilíbrio interno do grupo e uma nova forma social se impõe, causando o estranhamento, a fricção interétnica, transfiguração étnica ou outra categorização que se queira dar ao fato. Com isso, os valores, as tradições, os elementos simbólicos de representação são abandonados ou incorporados assumindo novas funções.

Essa situação do povo Jupaú e também dos demais povos indígenas ao se incorporarem na sociedade moderna conduz a reflexão sobre a paradoxidade, onde “*tudo que é sólido desmancha no ar*”, lembrando a célebre frase de Karl Marx reproduzida na obra de Marshall Berman (1987). Por essas perspectivas, infelizmente em marcha e desfavoráveis aos povos indígenas, pode-se compreender a inexorável e profunda mudança que tem conduzido o povo Jupaú a sentir os impactos socioculturais, apesar do pouco tempo de contato, onde seus valores mais sagrados e etéreos são colocados à prova.

A experiência histórica dos indígenas Jupaú mostra o quanto se deve compreender e aprender como eles mantêm a relação respeitosa com o meio ambiente, com parentes idosos, com os valores, apesar da influência e incorporação de elementos significativos da sociedade não-indígena.

Subsiste a esperança “daqueles que usam jenipapo”, como sábios guerreiros, que mesmo sem o devido apoio buscam, não apenas a preservação e a recuperação de sua cultura, mas lutam pela defesa imemorial do território e de seu legado, conservando um dos mais ricos ecossistemas e biodiversidades do mundo, beneficiando toda a humanidade.

Aos Jupaú, nossa eterna gratidão.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. **O futuro das regiões rurais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

AB'SABER, Aziz. **Zoneamento ecológico e econômico da Amazônia**: Questões de escala e método. Vol.3, nº 5. São Paulo: Estudos Avançados, 1989.

AGUDO, Ximena **“La negociación del tiempo, del espacio y del poder em los procesos de globalización”**. In: Coloquio Cultura y transformaciones sociopolíticas en tiempos de globalización. Caracas: UCV/CIPOST, 1998.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. **Regiones de refugio**: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América. México: Fondo de Cultura Económico, 1991.

ALEGRE, Maria Sylvia Porto. **Rompendo o silêncio**: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas. V. 2, nº 2. Recife: Ethnos, 1998.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos Índios**: um projeto de civilização no Brasil do Século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ALMEIDA SILVA, Adnilson de. **Territorialidade e identidade cultural indígena**: Breves comentários sobre o Povo Jupaú. In: Anais da XXV Semana de Geografia (Geografia 25 anos de Unir: A trajetória da Geografia em Rondônia no contexto da Amazônia Ocidental). Porto Velho: UNIR, 2007.

_____. **Considerações e opiniões dos moradores do entorno e das entidades que atuam na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau**. In: Diagnóstico EtnoAmbiental Uru-Eu-Wau-Wau. Porto Velho: Kanindé, 2002.

ARRUDA, Lucybeth Camargo. **A Cartografia da disciplina dos postos de atração em Mato Grosso**. In: XXIII Simpósio Nacional de História ANPUH-Nacional - História: Guerra e Paz. Londrina: Anais do XXIII Simpósio Nacional de História, 2005.

BARRETO, M.G.C. **Na encruzilhada do pecado**. Ye'pá e o imaginário sexual indígena no mito da criação de mundo do povo Tukano. (Dissertação de Mestrado). Manaus: PPGSCA/UFAM, 2003.

BASILE BECKER, Ítala Irene. **El indio y la colonización: Charruas y Minuanes**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1982.

BECKER, Bertha K. **Revisão das políticas de ocupação da Amazônia**: é possível identificar modelos para projetar cenários? Revista Parcerias Estratégicas nº 12 “Modelos e cenários para a Amazônia: o papel da ciência”, Setembro de 2001.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BEZERRA, Maria do Carmo de Lima; MUNHOZ, Tânia Maria Tonelli (Coords.). **Gestão dos recursos naturais: subsídio à elaboração da Agenda 21 brasileira**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente – IBAMA/Consórcio TC/BR/Funatura, 2000.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización**. In: F. Rojas Aravena (Ed.). América Latina: etnodesarrollo y etnocidio. San José de Costa Rica: FLACSO, 1982.

_____. **Pensar nuestra cultura, ensayos**. México: Alianza Editorial, 1991.

BORDIEU, Pierre. **Outline of a theory of practice**. Cambridge, Cambridge University Press 1977.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 2ª ed. São Paulo: T.A. Queiroz/EDUSP, 1987.

BRANDÃO, Carlos Henrique Brandão. **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRASIL. **Mitos indígenas inéditos na obra de Curt Nimuendaju**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional nº 21. Rio de Janeiro: Fundação Nacional Pró-Memória/SPHAN/MINC, 1986.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1996.

CARDOSO, Maria Lúcia de Macedo. **Parecer antropológico sobre os limites territoriais da Área Indígena Uru-Eu-Wau-Wau**. Porto Velho, Secretaria de Estado da Agricultura de Rondônia, 1989.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e Tribalismo**. A Integração dos índios Terêna numa Sociedade de Classes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli e Companhia, 1972.

CARDOZO, Ivaneide Bandeira. **Levantamento Etno Histórico da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau**. In: Diagnóstico Etnoambiental Uru-Eu-Wau-Wau. Porto Velho: Kanindé, 2002.

CASSETI, Valter. **Ambiente e apropriação do relevo**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 1995.

CASTRO, Iná Elias de. GOMES, Paulo César da Costa e CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia: Conceitos e Temas**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1995.

CHIAVENATO, Júlio José. **Bandeirismo: dominação e violência**. São Paulo: Moderna, 1991.

_____. **A morte: uma abordagem sociocultural**. São Paulo: Moderna, 1998.

CLAVAL, Paul. **A Geografia cultural**. 2ª ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

_____. **“A volta do cultural” na Geografia**. Ano 01, nº 01. Fortaleza: Revista Mercator de Geografia da UFC, 2002.

_____. **Espaço e Poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **La géographie comme genre de vie**. Paris: L'Harmattan, 1996.

_____. **Mythes, ordre des valeurs et espace, ou deconstruction et Geographie**. Université de Paris-Sorbonne, 2000. (Texto inédito, no prelo).

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

COSTA, Antônio Firmino da. **A pesquisa de terreno em Sociologia**. In: João Ferreira de Almeida e José Madureira Pinto. *A Investigação nas ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

COSTA, Mário Arruda da. **Relato de uma expedição de contato indigenista**. Goiânia: IGPA-UCG, 1980.

COSTA, Rogério H. da. **O Mito da desterritorialização: Do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

CRUZ, Samuel Viera. **Levantamento Etno Histórico do povo indígena Oro-Towati**. In: *Diagnóstico Etnoambiental Uru-Eu-Wau-Wau (Oro-Towati)*. Porto Velho: Kanindé, 2003.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Três, 1984.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Legislação indigenista no Século XIX**. São Paulo: EDUSP, 1992.

_____. **Os direitos do índio - Ensaio e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DAVIM, D. E. M. **Cultura: uma variável do espaço**. In: VI Semana da Geografia, Paradigmas do Século XXI. V. único. Presidente Prudente: UNESP, 2005.

DAVIS, Shelton. **Victims of the miracle: Development and the indians of Brazil**. New York: Cambridge University Press, 1977.

DEAN, Warren. **A luta pela borracha no Brasil**: um estudo de história ecológica. São Paulo: Nobel, 1989.

DE CERTEAU, Michel. **A operação histórica**. In: Jacques Le Goff. História: novos problemas. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

DIEGUES, Antonio Carlos Santana. **O mito da natureza intocada**. São Paulo: Contexto, 2000.

DIMENSTEIN, Gilberto. **O cidadão de papel**: A infância, a adolescência e os Direitos Humanos no Brasil. 13ª ed. São Paulo: Ática, 1997.

DURKHEIM, Émile. **O suicídio**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ERIKSON, Erik H. **Identity, youth and crisis**. New York: W.W. Norton & Co. Inc. 1968.

FARIA, Ivani Ferreira de. **Expropriação da identidade e da terra Indígena no Brasil**: o direito imemorial e o devir. In: Território Indígena: o direito imemorial e o devir. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 1997.

_____. **Território e territorialidades indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: Ed. Universidade Federal do Amazonas, 2003.

FERRERO, Guillaume. **Les lois psychologiques du symbolisme**. Paris: Félix Alcan, 1895.

FOLADORI, Guillermo e TAKS, Javier. **Um olhar antropológico sobre a questão ambiental**. Vol. 10 nº 02. Rio de Janeiro: Mana, 2004.

GALETTI, Lylia da Silva Guedes. **Nos confins da civilização**: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso. (Tese de Doutorado). São Paulo: FFLCH/USP, 2000.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades**: índios e brancos no Brasil. Col. Estudos brasileiros, v. 29. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1991

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Por uma geografia do sagrado**. In: Francisco Mendonça e Salete Kozel (org.). Elementos de Epistemologia da geografia contemporânea. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2002.

GRAY, A. **Between the space of life and the melting pot**: biodiversity conservation and its impact on indigenous peoples. Doc. 70. Copenhagen: IWGIA, 1991.

GREGÓRIO, Irmão José. **Contribuição indígena ao Brasil**. I Vol. Belo Horizonte: União Brasileira de Educação e Ensino, 1980.

HARVEY, David. **A experiência do espaço e do tempo**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

HENRIQUES, Isabel Castro. **Território e Identidade**: o desmantelamento da terra africana e a construção da Angola colonial (c.1872-c1926). Sumário pormenorizado. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2003.

HUGO, Vitor. **Desbravadores**. Vol. 1 e 2. Humaitá: Missão Salesiana, 1959.

HURLEY, Jorge. **Itarãna (pedra falsa)**: Lendas, mythos, itarãnas e “folk-lore” amazonicos. Separata do Vol. IX. Belém: Revista do Instituto Historico e Geographico do Pará/Off. Graphics do Instituto D. Macedo Costa, 1934.

JUNG, Carl G. **Símbolos da transformação**: Análise dos prelúdios de uma esquizofrenia. Petrópolis: Vozes, 1986.

KOHLHEPP, Gerd **Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira**. Vol.16 nº 45. São Paulo: Revista Estudos Avançados, 2002.

KOZEL, Salete. **As representações no geográfico**. In: Francisco Mendonça e Salete Kozel (org.). Elementos de Epistemologia da geografia contemporânea. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2002.

LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace**. Paris: Maspero, 1974.

_____. **De lo rural a lo urbano**. 4ª ed. Barcelona: Anthropos, 1978.

LEONEL, Mauro. **Etnodicéia Uruéu-au-au**: o Endocolonialismo e os Índios no Centro de Rondônia, O Direito à Diferença e à Preservação Ambiental. São Paulo: EDUSP/IAMA/FAPESP, 1995.

_____. **Colonos contra amazônidas no Polonoroeste**: Uma Advertência às Políticas Públicas. In: Philippe Léna e Adélia Engrácia de Oliveira (Orgs.). “Amazônia: A Fronteira Agrícola 20 anos Depois”. Coleção Eduardo Galvão. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991.

_____. **Bio-sociodiversidade: preservação e mercado**. Vol.14 nº. 38. São Paulo: Estudos Avançados, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. **Mito e significado**. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

_____. **Tristes tropiques**. New York: Atheneum, 1970.

_____. **Tristes trópicos**. Trad. Rosa Freire d'Aguilar – São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LÉVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência**: o futuro do pensamento na era da informação. São Paulo, Editora 34, 1993.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **O Governo dos índios sob a gestão do SPI**. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. **Problemática de los pueblos indígenas em América Latina**. In: Seminário sobre la Problemática de los pueblos indígenas em América Latina. Ciudad de México: mayo de 1998.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: CEJUP, 1995.

MARETTO, Luiz C.; ALMEIDA SILVA, Adnilson de. **Levantamento pericial sobre desmatamento ilegal na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau** - área de litígio – PAD Burareiro. Porto Velho: Kanindé, 2005.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples**: cotidiano e história na modernidade anômala. São Paulo: Hucitec, 2000.

_____. **A emancipação do índio e a emancipação da terra do índio**. In: L.Vidal (Coord.). O índio e a questão da emancipação. Cadernos nº 1. São Paulo: Global/Comissão Pró-Índio, 1979.

_____. **Não Há Terra Para Plantar Neste Verão**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

_____. **O Cativo da Terra**. 6ª ed. São Paulo: Hucitec, 1996.

MATTA, Roberto Augusto da. Ensaio de antropologia estrutural. Petrópolis: Vozes, 1973.

MATIAS, Francisco. **Pioneiros**: ocupação humana e trajetória política de Rondônia. Porto Velho, Maia, 1998.

MITCHELL, J. Clyde. **Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour**: An empirical exploration. In: Urban Ethnicity. Londres: Tavistock Publications, 1974.

MONTIBELLER Filho, Gilberto **O mito do desenvolvimento sustentável**: meio ambiente e custos sociais no moderno sistema produtor de mercadorias. 2ª Edição Revisada. Florianópolis: Editora da UFSC, 2004.

MOTTA, Rogério Vargas. **Pressão antrópica e saques sobre a Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau e do Parque Nacional dos Pacaás Novos.** In: Diagnóstico Etnoambiental Uru-Eu-Wau-Wau. Porto Velho: Kanindé, 2002.

NASCIMENTO, Eloíza E. Della Justina. **Recursos naturais da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau.** In: Diagnóstico Etnoambiental Uru-Eu-Wau-Wau. Porto Velho: Kanindé, 2002.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú.** Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

NUNES PEREIRA, Manuel. **Experiências e estórias de Baíra – o grande burlão.** 4ª ed. Revista. Manaus: Academia Amazonense de Letras/Governo do Estado do Amazonas e Editora Valer, 2007.

OLIVAR, Júlio. **Corumbiara, sem terra e Mao Tsetsung.** Porto Velho: O Observador, 2007.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. de. **A Geografia das lutas no campo.** 7ª ed. São Paulo: Contexto, 1996.

ORICO, Osvaldo. **Mitos ameríndios e credences amazônicas.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Instituto Nacional do Livro-MEC, 1975.

PAIVA, José Osvaldo de. **RUPIGWARA: o índio kawahib e o conhecimento ativo nas diversas áreas de consciência.** (Tese de Doutorado). São Paulo: USP/Instituto de Psicologia, 2005.

_____. **O silêncio da escola e os Uru-Eu-Wau-Wau do Alto Jamari.** In: Marilene Proença e Miguel Neneve (orgs). Psicologia e educação na Amazônia: pesquisa e realidade brasileira. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

PAZ, Luciana Rocha Leal da. **Hidrelétricas e terras indígenas na Amazônia: Desenvolvimento Sustentável?** (Tese de doutorado). Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 2006.

Perroux, François. **L'économie du XXe siècle.** Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1961.

PORTOALEGRE, Maria Sílvia. **Rompendo o silêncio: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas.** Ano II, nº 2 jan.- jun. São Paulo: Ethnos, 1998.

PRADO Jr., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo.** Colônia. São Paulo: Brasiliense, 1942.

PUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias de etnicidade.** Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder.** São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, Alcida Ramos. **Sociedades indígenas**. São Paulo, Ática, 1986.

RECLUS, Élisée. **L'homme et la Terre**. Paris, Universelle. Manuel Correia de Andrade e Florestan Fernandes (Org. e Coord.). Col. Grandes Cientistas Sociais nº 49. São Paulo: Ática, 1985.

RIBEIRO, Berta G. & RIBEIRO, Darcy. **Suma etnológica brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2000.

RIBEIRO, Darcy. **A política indigenista brasileira**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/Serviço de Informação Agrícola, 1962.

_____. **Os índios e a civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil Moderno. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, João. **História do Brasil**. Curso Superior. 18ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Francisco Alves, 1964.

RODRIGUES Cíntia Régia. **O positivismo e a imagem do índio no jornal A Federação**. In: XXIII Simpósio Nacional de História ANPUH-Nacional - História: Guerra e Paz. Londrina: Anais do XXIII Simpósio Nacional de História, 2005.

RONDÔNIA. **Atlas geográfico indígena de Rondônia**. Mária Spyer Rezende e Maria Madalena Ferreira (orgs). Porto Velho: SEDUC, 2002.

ROQUETE-PINTO, Edgar. **Rondônia**. 6ª ed.(Brasiliense, vol. 39). São Paulo: Ed Nacional; Brasília: INL, 1975.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social: princípios de direito político**. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SAHLINS, Marshall. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I)**. V. 3, nº. 1. Rio de Janeiro: Mana, 1997.

SAMPAIO, Wany & SILVA, Elenice Duran. **Um estudo mitológico nas narrativas orais do povo Amondawa: contribuições para com a reavivitação da cultura tradicional através da educação escolarizada**. Porto Velho: UNIR, 1999.

SANTOS, Carlos. **Percursos geográficos: Rumo à Toposofia**. Porto Velho, Fundação Rio Madeira: 2004.

SANTOS, José Vicente Tavares dos. **Matuchos**: Exclusão e Luta - Do Sul para a Amazônia. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993.

SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova**: Da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

_____. **A natureza do espaço**: Técnica e tempo: razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. et al. **Território, Territórios**: Ensaio Sobre o Ordenamento Territorial. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

SANTOS, Nilson. **Seringueiros da Amazônia**: sobreviventes da fatura. São Paulo: USP/FFLCH, 2002.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. 3ª ed. São Paulo: Ed. Pedagógica/Edusp, 1974.

SEEGER, Anthony & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Terras e territórios indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SIDON, Uchoa Sidon & OTT, Ari Miguel Teixeira. **As equipes volantes de saúde - EVS e a assistência à saúde indígena em Rondônia**. Pibic –XIV. Porto Velho: Unir, 2006.

SILVA, J.A.Fernandes. **Economia de subsistência e projetos de desenvolvimento econômicos em áreas indígenas**. In: A.Lopes da Silva e L.D.B Grupioni (Org.). A temática indígena na escola. São Paulo MEC/MARI/UNESCO, 1995.

SILVA, J.C. **Cuniã**: mito e lugar. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Departamento de Geografia/FFLCH-USP, 1994.

SIQUEIRA, Eranir de. & SOUSA, Neimar Machado. **A atuação do Serviço de Proteção ao Índio e a história dos Guarani/Kaiowá**. In: XXIII Simpósio Nacional de História ANPUH-Nacional - História: Guerra e Paz. Londrina: Anais do XXIII Simpósio Nacional de História, 2005.

SUE, R. **Temps et ordre social**. Paris: PUF. (1995)

TOLEDO, Roberto Pompeu de. **O exemplo dos bons selvagens**. In: Revista Veja, 27.12.2000. São Paulo: Ed. Abril, 2000.

TUAN, Yi-fu. **Topofilia**: Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1980.

URU-EU-WAU-WAU, Boropó. **Invasão na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau**. Aldeia Alto Jarú: (Mimeog), sd.

VALENTE, Jonas. **Questão indígena**: debandada de conselheiros coloca política da Funai em xeque. Brasília: Carta Maior, 04.02.06

VELHO, Gilberto. **Violência, reciprocidade e desigualdade**: uma perspectiva antropológica. In: VELHO, G. e ALVITO, M. (Orgs). *Cidadania e violência*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, FGV, 1996.

VERANI, C.B.L. **A política de saúde do índio e a organização dos serviços no Brasil**. Belém: Museu Paraense Emílio Göeldi; no prelo 1999.

VERGOLINO, José Raimundo & GOMES, Gustavo Maia. **Metamorfoses da economia Amazônica**. In: Armando Dias Mendes (org.). *A Amazônia e seu Banco*. Manaus: Banco da Amazônia/Editora Valer, 2002.

VERÍSSIMO, José. **O Pará em 1910**. 2º vol. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1910.

VILAÇA, Aparecida. **Quem somos nós**: questões de alteridade no encontro dos Wari com os brancos. Vol. 1. (Tese de doutoramento, Mimeog.). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1996.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. **Da práxis à teoria**: breves considerações sobre o pensamento dos irmãos Villas Bôas. In: Cristina Müller; Luiz Octávio Lima e Moisés Rabinovici (Orgs.). *O Xingu dos Villas Bôas*. São Paulo: Metalivros, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & ANDRADE, Lúcia M. M. de **Hidrelétricas do Xingu**: o Estado contra as sociedades indígenas. In: Leinad Ayer O. Santos e Lúcia M. M. de Andrade (Org.). *As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988.

WAGLEY, Charles. **Cultural influences on population**: A comparison of two Tupi tribes. In: GROSS, Daniel R. (ed) *Peoples and cultures of native South América*. Garden City, New York: Doubleday/The Natural History Press, 1973.

WERNER, Dennis. **Uma introdução às culturas humanas**. Petrópolis: Vozes, 1987.

WILKENS, João Henrique. **Muhuraida ou triumpho da fé, 1785**. Manaus: Biblioteca Nacional/UFAM/Governo do Estado do Amazonas, 1993.

WILKOMIRSKI, Benjamin. **Fragmentos**: memórias de uma infância 1939-1948. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DOCUMENTOS

Brasil. **Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, da Organização Internacional do Trabalho – OIT**. Brasília: Congresso Nacional, 2002.

_____. **Plano Nacional de Educação**. Lei nº. 10.172, de 09/01/2001

_____. **Microfilme 380. Fotograma 864**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI-RJ, 30 de outubro de 1933.

_____. **Microfilme 380. Fotograma 1217**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI-RJ, 30 de outubro de 1933.

_____. **Missão Rondon III. Filme 382. Fotograma 059**. Jornal do Comércio, 12 de junho de 1913. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

_____. **Comissão Parlamentar de Inquérito Destinada a Investigar o Tráfico de Animais e Plantas Silvestres Brasileiros, a Exploração e Comércio Ilegal de Madeira e a Biopirataria no País – CPIBIOPI**. Brasília: Congresso Nacional, 2005.

CIMI. **Relatório: A violência contra os povos indígenas no Brasil - 2003-2005**. Brasília, CNBB/CIMI, 2006.

Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais. Vol. 2, nº 2. São Paulo: Revista de Antropologia, 1954.

ISA. **Interesses minerários em terras indígenas na Amazônia Legal brasileira**. RICARDO, Fany (Org). Doc. nº 06. São Paulo/Brasília: Instituto SocioAmbiental, 1999.

KANINDÉ. **Plano de Gestão Ambiental da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau**. Porto Velho: Kanindé, 2003.

Rondônia. **Projeto Açaí**: Magistério indígena de Rondônia. X Etapa. Ouro Preto d'Oeste: SEDUC, 2004.

SITES

http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2006/08/060811_amazoniadesmataindiosebc.shtml

<http://www.biodiversidadla.org/content/view/full/15546>.

<http://www.comciencia.br/reportagens/genetico/gen06.shtml>.

<http://www.eletronorte.gov.br>

<http://www.funasa.gov.br>.

<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2004/06/282834.shtml>

<http://www.museudoindio.org.br>

<http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,OI1471104-EI306,00.html>

<http://www.oobservador.com/new/ler.asp?id=13422>.

<http://pt.wikipedia.org>.

<http://www.socioambiental.org/pib/portugues/direito/judic.shtm>.

<http://www.terra.com.br>

<http://www2.camara.gov.br/comissoes/cdhm/relatorios/indigenas.html>

http://www2.uol.com.br/pagina20/28042005/p_0128042005.htm